علم الكلام
بين الدين والفلسفة

دكتــور

إبراهيم محمد تركي

الطبعـة الأولـى

٢٠٠٨م

الناشر

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

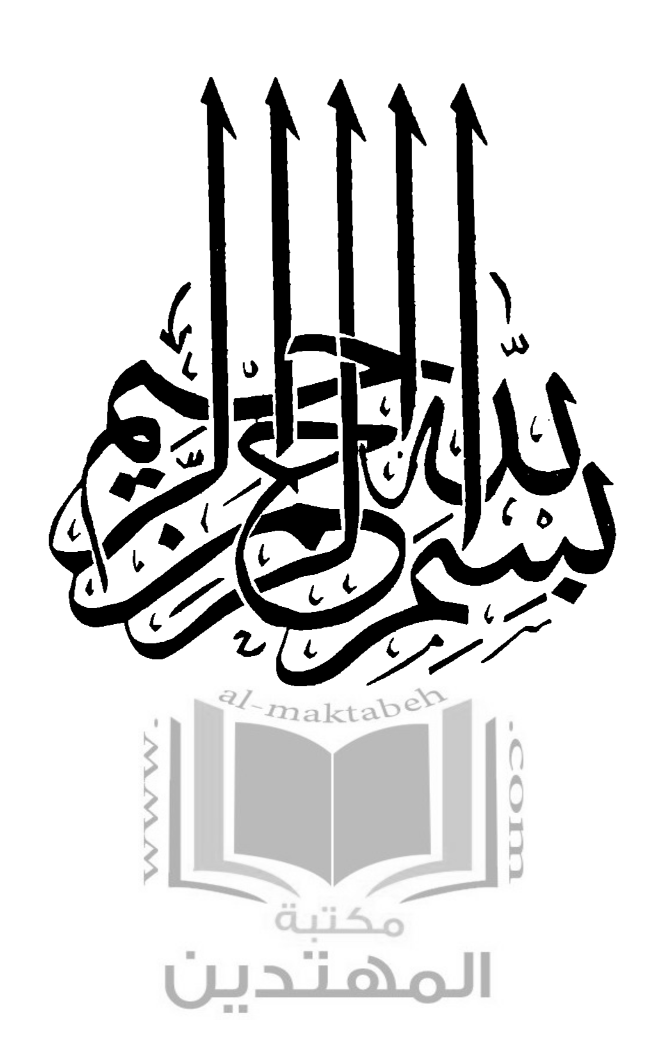
تليفاكس : ٥٢٧٤٤٣٨ - الإسكندرية

علم الكلام

بين الدين والفلسفة




al-maktabeh
www.
.com
مكتبة
المهتدين


بسم الله الرحمن الرحيم
al-maktabeh
www.
.com
مكتبة
المهتدين


تصدير

فهرست الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية

إدارة الشئون الفنية

- تركى ، إبراهيم محمد
- علم الكلام بين الدين والفلسفة
- ط١ - الإسكندرية : دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ٢٠٠٧.
- ٣٢٤ ص ١٧ × ٢٤ سم .
- ترمك : ٩٧٧ - ٣٢٧٦ - ٤٥٧

الناشـــــــر : دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

العـــــــنوان : بلوك ٣ ش ملك حفنى قبلى السكة الحديد - مساكن دربالة - فيكتوريا - الإسكندرية

تلـــــيفاكس : ٠٠٢٠٣/٥٢٧٤٤٣٨ (٢خط)

الرقم البريدى : ٢١٤١١ - الإسكندرية - جمهورية مصر العربية

E_mail : dwdpress@yahoo.com

Website : www.dwdpress.com

رقـم الإيـداع : ٢٢٩٩٨ / ٢٠٠٧

I.S.B.N 977 - 327 - 645 - 7

بعد حمد الله رب العالمين ، حمداً يليق بجلال وجهه وعظيم سلطانه، والثناء عليه بما هو أهلٌ له ، والصــلاة والســلام علــى خــاتم الأنبيــاء والمرسلين ، وعلى آله وصحبه أجمعين ، أقول :

يسعدني أن أتقدم إلى المكتبة العربية بهذا الكتاب المتواضع الــذي آثرت أن أسميه ((علم الكلام بين الدين والفلسفة)) . فإذا كان من المعلــوم أن علم الكلام هو العلم الذي يتضمن الدفاع عن العقائــد الدينيــة بالأدلــة العقلية، فإن هذا الدفاع العقلي عن المسائل الدينية قد تضمن بحث العديد من المسائل والقضايا الفلسفية على المستويات الميتافيزيقية والطبيعية والمعرفية والأخلاقية . الأمر الذي يمكن معه التسليم بالقول بأن علم الكلام يمكــن أن يمثِّــل الفلسفة الإسلامية الحقيقية .

والذي يوضح ذلك أنه إذا كانت الفلسفة الإسلامية بمعناهــا العــام تشمل مجالات ثلاث هي علم الكلام والفلسفة الإسلامية الخالصة والتصوف، فإنه من الملاحظ أن علم الكلام من بين هذه المجالات هو الذي انبثق مــن الواقع الحضاري الإسلامي ، حيث قام المتكلمون بمعالجة المشاكل الفكرية والعقائدية التي كانت مثارة على مسرح الحياة الفكرية الإســلامية ، تلــك المشاكل التي أثارها أصحاب الديانات الأخرى الذين عايشوا المسلمين بعد الفتوحات الإسلامية ، أو التي أثارها بعض المســلمين مــن ذوي الأفهــام الخاطئة للعقيدة . فقام المتكلمون بتقديم الحلول لهذه المشكلات ، وكانت تلك الحلول متمشية مع الدين الإسلامي من جهة ومع العقل من جهة أخــرى ، مع التفاوت في الميل إلى أحد هذينَ القطبين .

فعلم الكلام إذاً كان وليد البيئة الإسلامية ، وكان متفقاً فيما قدمه من حلول للمشكلات المطروحة مع أهم مقومات الحضارة الإسلامية التي تتمثل في الدين الإسلامي ومعطيات العقل الإنساني . الأمر الذي يكاد ينفرد به علم الكلام عن الفلسفة الإسلامية الخالصة أو التصوف .

ولكن قد يسأل سائل فيقول : لماذا ندرس هذا التراث الذي ظهر منذ ما يقرب من ثلاثة عشر قرناً من الزمان ، مع أن المشكلات الفكرية التي كانت مثارة في ذلك الوقت لم تعد مثارة في الوقت الحالي ، في حين أننا في هذه الأيام نواجه مشكلات لم يواجهها أسلافنا ؟

وفي سبيل الإجابة عن هذا التساؤل ، فإننا نستطيع أن نشير إلى أننا إذا كنا نسلم باختلاف الواقع الحضاري الراهن عن الواقع الحضاري التراثي فيما يتعلق بالمشكلات المثارة على مسرح الحياة الفكرية على الأقل، فإن الأهمية الفكرية التي تكمن في دراسة تراثنا الفلسفي الإسلامي إنما تتمثل أساساً في التعرف إلى أساليب تفكير أجدادنا وكيفية مواجهتهم للمشكلات الفكرية التي أثيرت في وجههم ومدى قيمة الحلول التي قدموها لهذه المشكلات ، وذلك لكي نستلهم الدروس المستفادة من ذلك عندما نتعرف إلى مواضع القوة ومكامن الضعف في هذا التفكير . فإذا ما واجهتنا مشكلات فكرية وعقائدية راهنة ، استطعنا أن نبحث عن الحلول المناسبة لها مبتعدين عن جوانب الضعف التي وقع فيها أسلافنا ومحاولين التمسك بجوانب القوة التي ظهرت لديهم .

والحقيقة التي لاشك فيها أن دراسة تراثنا الفلسفي ، وخاصة فيما يتعلق بمجال علم الكلام ، إذ كان ينبغي أن تضع في اعتبارها الملابسات

الفكرية والعقائدية المختلفة التي ظهرت في الواقع الإسلامي الماضي ، فإنه ينبغي علينا أن تضع في اعتبارها ما يمكن الاستفادة منه في حل مشكلاتنا العقائدية والفكرية الراهنة . وهذه مسألة من الأهمية بحيث ينبغي أن تكون موضع اهتمام الباحثين والدارسين في مجال الفلسفة الإسلامية ، وإن كنا نلاحظ أن عدداً قليلاً جداً من هؤلاء الباحثين والدارسين هم الذين يهتمون بهذا الأمر .

* * *

وعلى أي الأحوال ، فإننا قد قسمنا هذا الكتاب إلى عدد من الفصول:

فلقد خصصنا الفصل الأول للبحث في علم الكلام من حيث موضوعه وتعريفه وعوامل نشأته الداخلية والخارجية .

ثم عقدنا الفصل الثاني عن أهم التيارات الفكرية والعقائدية غير الإسلامية التي تصدى لها متكلمو الإسلام ، من يهودية ومسيحية وفارسية وصابئة وبراهمة وبوذية ، ثم أشرنا إلى أثر الفلسفة اليونانية في نشأة علم الكلام .

أما الفصل الثالث، فقد تحدثنا فيه عن أهم التيارات الفكرية والعقائدية الإسلامية التي مهدت لظهور علم الكلام ، من خوارج وشيعة ومرجئة ومشبهة ومجسمة وقَدَرية وجبرية .

ثم كان الفصل الرابع عن المعتزلة ، حيث تحدثنا فيه عن التعريف بالمعتزلة، والأصول الخمسة وما تتضمنها من نظريات ذات طابع فلسفي، وعن بعض أعلام المعتزلة ، ثم ختمنا هذا الفصل بالحديث عن أفول نجم المعتزلة وأهم أسبابه .

وقد جاء الفصل الخامس ليتضمن البحث في المعتزلة بين علم الكلام والفلسفة ، حيث تحدثنا عن مدى تأثر المعتزلة بالفلسفة ، ثم أشرنا إلى أهم نظريتين تمثلان التلاقي بين الدين والفلسفة في مجال الدراسات الكلامية لدى المعتزلة وهما نظريتي الجوهر الفرد والكمون باعتبار أنهما من النظريات التي تحاول تفسير الموجودات الطبيعية تفسيراً فلسفياً .

أما الفصل السادس، فقد عقدناه للحديث عن المذهب الأشعري ، حيث تحدثنا فيه عن نشأة المدرسة الأشعرية ، ثم ألقينا الضوء على علاقة المذهب الأشعري بالفلسفة اليونانية ، ثم أشرنا إشارة عابرة إلى المراحل المختلفة التي مر بها المذهب الأشعري ، وبعد ذلك تحدثنا عن أهم الآراء الكلامية لدى الأشاعرة ، ثم تحدثنا عن المذهب الأشعري في نظر كل من الفلاسفة من جهة والسلفيين من جهة أخرى باعتبار أنه كان موضع نقد لدى كل منهما .

وأخيراً ، جاء الفصل السابع عن نقد الغزالي للفلسفة ، حيث تحدثنا فيه عن الغزالي وتهافت الفلاسفة ، حيث انتقدهم في مسائل كثيرة كان من أهمها : مسألة قدم العالم ، ومسألة علم الله بالكليات دون الجزئيات ، ومسألة إنكار بعث الأجساد .

وبعد . فإني إذ أتقدم بخالص الشكر لكل من قدم لي يـــد المســـاعدة أثناء إعداد هذا الكتاب ، فإنني أعتذر عما وقع في هذا الكتاب من أخطـــاء بسبب عدم تمكني من مراجعته بنفسي .

هذا . وبالله بالتوفيق .

دكتـــور
إبراهيم محمد تركي
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
وكيل كلية الآداب جامعة كفر الشيخ
للدراسات العليا والبحوث

الفصل الأول

علم الكلام
موضوعه وتعريفه وعوامل نشأته

تعريف علم الكلام وموضوعه

علم الكلام هو علم التوحيد أو علم أصول الدين . وهو يضاهي علم اللاهوت [1] في المسيحية . ويمكن أن يُعرف بأنه العلم الذي يبحث في أصول العقيدة الدينية على أساس عقلي بهدف فهم مضمون الإيمان ونصرة العقيدة .

وبعبارة أخرى ، فإن هذا العلم يُطلق على العلم الذي يُقتدر معه على إثبات العقائد الدينية الإسلامية بإيراد الحجج ودفع الشبه .

---

(١) اللاهوت (Theology) هو علم العقائد المسيحية الذي يرتبها ويصوغها في قالب علمي وذلك لتكون مذهباً محكماً في ضوء الوحي والعقل ، ويدفع عنها الشبه والاعتراضات . واللاهوت يختلف عن الفلسفة في أنه يقوم أولاً على معطيات الإيمان ، في حين أن الفلسفة تعوّل على العقل وحده . وهناك أسرار لا يدرك العقل كنهها واللاهوت وحده هو الذي يستطيع أن يفسرها . ومصادر علم اللاهوت المسيحي هي : الكتاب المقدس وهو كلمة الله، وتعليم الكنيسة الحي ، والمجامع المسكونية ، والشعائر الدينية ، والتشريع الكنسي . وتاريخ اللاهوت هو تاريخ الفكر المسيحي نفسه الذي حاول باستمرار أن يوفّق بين العقائد الدينية ومقتضيات الفلسفة والعلم . وقد مر بمراحل أهمها الأوغسطينية في القرن الخامس الميلادي ، وفيها يعالج أوغسطين أهم المسائل الدينية ، فيعرض لفكرة الإله ، وسر الثالوث الأقدس ، والخلق ، وسر التجسيد ، وسر الفداء ، والكنيسة ، والنعمة ، والتوفيق بين القدرة الإلهية والاختيار الإنساني . وقد تأثر أوغسطين كثيراً بالأفلاطونية الحديثة ، وأسس لاهوتاً لا يتميز عن الفلسفة تميزاً جوهرياً . وتلا هذا مرحلة ثانية حاسمة ، هي مرحلة القديس توما الأكويني ، الذي ميز تمييزاً دقيقاً بين الفلسفة واللاهوت ، وحدد موضوع كل منهما بالدقة . وتُعتبر « الخلاصة اللاهوتية » المرجع الأساسي في علم اللاهوت عند الكاثوليك .

فعلم الكلام قُصد به الدفاع عن المعتقدات الدينية بالبراهين العقليـــة، من جهة ، ومن جهة أخرى ، محاولة إثبات صحة هذه المعتقدات بالبراهين العقلية .

وموضوعه هو ذات الله وصفاته وأفعاله في الدنيا ، كحدوث العالم ، وفي الآخرة كالحشر ، وأحكامه فيهما ، كبعث الرسول ، ونصب الإمـــام ، والثواب والعقاب .

وهناك بعض الأقوال التي تفيد أن موضوعه هو الموجود بما هـــو موجود .

وهنا يشترك علم الكلام مع العلم الإلهي الذي هـــو أعلـــى العلـــوم الفلسفية النظرية ، إلا أن هذا العلم يبحث في الموجود بحثاً عقلياً خالصاً ، بينما يبحث فيه علم الكلام من حيث أدلته العقلية والشرعية ، بحيث تكـــون عقائد الدين وقواعده بمنجاة من شُبَه المبطلين . فدلائله يقينية يحكـــم بهـــا صريح العقل إلى جانب ما أيدها من صحيح النقل .

ومن الواضح أن أصحاب هذا الرأي هم إما من المتأخرين الـــذين عاصروا امتزاج علم الكلام بالفلسفة ، أو من الذين حاولوا هـــذا المـــزج . ويبدو أنه تعريف فيه قدر من المجانبة للصواب ، لأنه لا ينطبق على علـــم الكلام منذ نشأته وعبر تطوراته الطويلة .

تسمية علم الكلام

وقد اختلفت الآراء في سبب تسمية هذا النوع من البحث بعلم الكلام وأصحابه بالمتكلمين .

فمن قائل بأن علم الكلام قد سُمي كذلك ، لأن أبوابه وفصوله عُنونت أولاً « بالكلام في كذا » .

ومن قائل بأنه قد سُمي كذلك ، لأن أهم مسألة وقع فيها الخلاف في العصور الأولى هي مسألة كلام الله وخلق القرآن ، وسُمي العلم بأكمله باسم أهم مسألة فيه .

ومن قائل بأنه قد سُمي كذلك ، لأن هؤلاء المدافعين عن الدين الإسلامي تكلموا في موضوعات كان السلف أو الناس سابقاً يسكتون ويمتنعون عن الخوض فيها .

ومن قائل بأنه قد سُمي كذلك ، لأن هذا العلم كان في طريقة استدلاله وبرهنته على أصول الدين ومعتقداته أشبه بالمنطق بالنسبة للفلسفة ، فوُضع للأول اسم يرادف الثاني فسُمي علم الكلام . ومن الثابت أن المتكلمين قد بحثوا مشاكل وموضوعات كثيرة تتصل بالفلسفة اتصالاً وثيقاً كما سيتضح ذلك في مواضع تالية من هذا الكتاب .

ومن قائل بأنه قد سُمي كذلك ، لأنه ينشئ الجدل والمحاجة في الشرعيات ، كما يعلم المنطق الاستدلال العقلي في الفلسفيات .

ومن قائل بأنه سُمي كذلك ، لأنه قد كثر فيه الكلام مع المخالفين على نحو لم يكثر في غيره .

ومن قائل بأنه قد سُمي كذلك ، لأنه بقوة أدلته صار هو الكلام من دون ما عداه ، كما يقال في الأقوى من الكلامين : هذا هو الكلام .

إلا أنه من الممكن قبول الرأي الذي يفسر هذه التسمية بأن مسألة الكلام الإلهي هي أشهر المسائل التي ثار حولها الخلاف بين علماء المسلمين زمن المأمون ، إذ احتدم الصراع إلى حد الاضطهاد بين المعتزلة والحنابلة حول مشكلة قِدم أو حدوث الكلام الإلهي . وطبقاً لذلك ، فقد أطلِقت تسمية أهم مسألة فيه على هذا العلم برمته .

والواقع أننا لا نكاد نعثر على استعمال لفظة « الكلام » بالمعنى الاصطلاحي ولقب « المتكلمين » قبل كتب الجاحظ (المتوفى سنة ٢٥٥ هجرية = ٨٦٨ ميلادية) ، وقد عاش في معمعان معركة أو محنة خلق القرآن. فلهذا نرى أن استعمال هذين الاصطلاحين إنما يرجع إلى النصف الأول من القرن الثالث للهجرة . ولابد أن مسألة خلق القرآن وموقف المعتزلة منها ومعاضدة الدولة لهم في ذلك الموقف ضد موقف ابن حنبل ، وما أدى إليه ذلك من اضطهاد وتنكيل بمن لا يقول بأن القرآن مخلوق ، هو الذي جعل من الضروري إيجاد تسمية لهذا اللون من البحث ولمن يخوضون فيه .

أما سائر الاعتبارات التي قيلت في سبب تسمية علم الكلام بهذا الاسم ، فهي أقرب إلى أن تكون مماحكات لفظية [٢] .

* * *

وهذا العلم يُسمى أيضاً بعلم التوحيد تسمية له بأهم أجزائه ، وهو إثبات الوحدة لله في الذات والفعل في خلق الأكوان ، وأنه وحده مرجع كل كون ومنتهى كل قصد .

ويُسمى المشتغلون بهذا العلم باسم المتكلمين تارة ، وباسم علماء التوحيد تارة أخرى .

* * *

ولا ينبغي أن نترك هذا المقام من غير أن نشير إلى أن اسم «المتكلمين» كان يُطلق أولاً على كل من نظر في مسائل العقائد، ثم أطلق بعد ذلك على المتكلمين من أهل السنة الذين يخالفون المعتزلة وغيرهم من أصحاب النظر العقلي الحر وخاصة الفلاسفة .

---

(٢) انظر : دكتور عبد الرحمن بدوي : مذاهب الإسلاميين ، الجزء الأول (المعتزلة والأشاعرة) ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٧١ ، ص ٧ وما بعدها .

عوامل نشأة علم الكلام

إذا كان من المسلَّم به أن الدين بصفة عامة لابد أن ينتقل المؤمنون به من مرحلة الإيمان القلبي إلى مرحلة البحث العقلي في العقائد ، وإذا كان لا يُتصور عقلاً أن علما نشأ من فراغ أو إرضاءً لأهواء ، أو أنه مجرد ترف عقلي ، لذلك ينبغي أن نشير إلى أهم المقتضيات التي حتَّمت ظهور علم الكلام لدى المسلمين [٣] .

* * *

(أولاً) : الواقع السياسي للمسلمين في القرن الأول الهجري وأثره في نشأة علم الكلام :

إن أول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد وفاة النبي (ﷺ)، اختلافهم في الإمامة . وهو خلاف في جوهره سياسي ، فقد تولى أبو بكر الخلافة وكان بعض كبار الصحابة يؤثرون علياً ولكنهم آثروا عدم الخلاف. وقد استمر الأمر على هذا الحال إلى أن استفحل استياء المسلمين في عهد عثمان فضلاً عن أنصار عليّ. وقد انتهى الأمر بقتل عثمان الذي فتح باب الفتنة على مصراعيه . ولم يستقر الأمر لعليّ ، بل تقاتل المسلمون ولم يمض على وفاة نبيهم (ﷺ) ، ثلاثون عاماً .

(٣) للاستزادة ، انظر : دكتور أحمد صبحي : في علم الكلام ، الجزء الأول (المعتزلة) ، دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٨٥ ، ص ١٥ وما بعدها .

ولم يهنأ عليّ بانتصاره في واقعتي الجمل وصفين ، إذ لزم عن التحكيم أن خرج عليه بعض شيعته (الذين سُموا بالخوارج) . ومن الثابت أن الخوارج هم أول من أثار المشكلات السياسية على مستوى المبادئ . إذ لم ينشقوا على عليّ طمعاً أن يكون الخليفة واحداً منهم . لقد أثاروا لأول مرة في الفكر الإسلامي مشكلة الإمامة : مدى وجوبها سمعاً أو عقلاً ، أم لا تجب ، وهل في قريش أم في غيرهم ؟

وتولى معاوية أمر المسلمين ، وتصاعدت الأحداث نحو الفُرقة ، وكانت كارثة كربلاء (سنة ٦١ هجرية = ٦٨٠ ميلادية) ذروة المأساة ، فالسيف الذي جزَّ رقبة الحسين جزَّ معه وحدة المسلمين إلى اليوم . وافترقت الشيعة عن السنة.

وتشكلت للشيعة عقائدها المباينة لعقائد أهل السنة في موضوع الإمامة . وأصبحت هذه إحدى موضوعات علم الكلام .

وقد ظهرت في هذه الظروف مشكلات أخرى تتصل بمفهوم الإيمان والحكم على فاعل الكبيرة . فلقد تولى الأمويون الخلافة ولم يكونوا من السابقين إلى الإسلام حتى يتصدوا لإمامة المسلمين وإمارة المؤمنين ، فضلاً عن أن بعضهم لم يتورع عن ارتكاب الكبائر كسفك الدماء وغير ذلك.

وأعلن الخوارج مبدأهم القائل بتكفير فاعل الكبيرة ، لكي يبرروا سياستهم في الخروج على الغاصب الظالم . وعارضهم الراغبون في السلم الذين يجدون في الخروج (أي الثورة على الحاكم الظالم مرتكب الكبيرة)

فتنة ، معلنين مبدأهم القائل بأنه لا يضر مع الإيمان معصية ، وأولئك هم المرجئة . وكان لابد أن تظهر آراء وسط لا هي إلى تطرف الخوارج ولا إلى تهاون المرجئة ، فكان أن ظهر القائلون بالمنزلة بين المنزلتين من المعتزلة

وفضلا عن ذلك ، فقد كان لابد للأمويين أن يدعموا سلطانهم ويعوضوا نقص أهليتهم لإمامة المسلمين حتى يُكرهوا الناس على طاعتهم بالفكرة إلى جانب القوة . ولم تكن الفكرة إلا عقيدة الجبر فوصولهم إلى الحكم وسلطانهم على الناس بل وأعمالهم التي قد يخالف بعضها تعاليم الإسلام ، كل ذلك إنما كان بقدَر من الله قد قدَّره سبحانه ولا حيلة للناس في دفعه . وكان رد الفعل من رجال أقلقتهم خطورة هذا الرأي على الدين ، فجاهروا بمعارضة مبدأ الجبر وسُموا قدَرية لقولهم بأن قدَر الإنسان بيده .

*   *   *

(ثانيا) : القرآن باعتباره منطلقاً لنشأة علم الكلام :

من المحقق ، طبقاً لبعض الدراسات الحديثة ، أن القرآن يُعد أهم منطلق ساعد على نشأة علم الكلام ، بل وأهم ركيزة اتكأ عليها المتكلمون . إذ إن القرآن قد حث المسلمين في مواضع عديدة على التفكير والتدبُّر والنظر في ملكوت السموات والأرض ، باعتبار أن النظر العقلي لا يتعارض مع الإيمان بل يدعمه ويقويه .

وفضلاً عن ذلك ، فقد عرض القرآن في كثير من السور والآيات لأهم الفرق والأديان السائدة آنذاك ، فرد عليهم ونقض أقوالهم بالحجج

العقلية والبراهين المنطقية ، ودعا إلى المجادلة بالتي هي أحسن . فكان طبيعياً أن ينهج علماء الدين فيما بعد هذا النهج ، فيردوا على المخالفين ويتوسعوا في الدفاع عن العقيدة الدينية توسع المخالفين في الهجوم عليها ، ويجددوا الحجج في الرد كلما جدد المخالفون الحجج في الطعن . فكان هذا من أهم أسباب نشأة علم الكلام .

أضف إلى ما سبق أن الآيات المتشابهات في القرآن (وهي آيات يعارض بعضها بعضاً في الظاهر) ، قد أدت إلى ظهور أسلوب التأويل والجدل حول تفسيرها الحقيقي . وكان أيضاً ذلك من أهم عوامل ظهور علم الكلام (٤).

* * *

(ثالثا) : الثقافات الأجنبية وأثرها في نشأة علم الكلام :

لقد نشأ علم الكلام وتحددت موضوعاته نتيجة خلاف عقائد الإسلام مع المعتقدات الأخرى . فكان الصراع الفكري بين المسلمين ومن خالفهم هو العامل الحاسم في نشأة هذا العلم بل وفي تحديد موضوعاته .

فلقد فتح المسلمون بلاداً ذات ثقافات عريقة ، مثل فارس والشام ومصر، وعندما أحست هذه الشعوب المغلوبة بعجزها عن مقاومة جيوش المسلمين انبرى مثقفوها ليشنوا حملة ثقافية مضادة على العقيدة الإسلامية للتشكيك فيها .

وذلك بالإضافة إلى إثارة بعض المسائل التي كانت مطروحة في تلك العقائد والأديان وإلباسها لباس الإسلام .

---

(٤) لقد تحدثنا عن هذه المسألة بشيء من التفصيل في دراسة أخرى أرجو أن تظهر قريباً .

لذلك ، فقد وقف علماء الإسلام إزاء هذا الغزو الثقافي موقفاً صلباً مدافعين عن العقيدة الإسلامية بالأدلة العقلية .

وبالإضافة إلى ذلك ، فإن مفكري الإسلام لما وجدوا أن هؤلاء المهاجمين يعترضون على بعض العقائد الإسلامية ويؤيدون اعتراضاتهم بالحجج المنطقية والبراهين العقلية ، فقد أقبل المسلمون المدافعون عن الدين الإسلامي على دراسة الفلسفة والمنطق لكي يردوا على حجج المهاجمين ببراهين من جنس براهينهم ، أي بالمنطق وبالحجج المنطقية .

هكذا كان تأثير الثقافات والديانات الأجنبية في نشأة علم الكلام . وسيتضح ذلك على نحو أكثر تفصيلاً عندما نتحدث عن التيارات الفكرية والعقائدية التي واجهها مفكرو الإسلام .

حقيقة موقف متكلمي الإسلام

بناءً على ما سبق ، فإننا نستطيع أن نشير إلى أنه يمكن القول بأن موقف المتكلمين يمكن أن يُعد موقف محامٍ مخلص اعتقد صحة قضية وتولى الدفاع عنها ، فكان يصوغ لها من الحجج والأدلة ما يؤيدها ويثبت ما اعتقد من صحتها . لقد اعتقد المتكلمون قواعد الإيمان وأقروا بصحتها وآمنوا بها ، ثم اتخذوا أدلتهم العقلية للبرهنة عليها . فهم يبرهنون عليها عقلياً كما برهن القرآن عليها وجدانياً .

وانطلاقاً من ذلك الفهم لموقف المتكلمين ، فإننا نستطيع أن نقرر في شيء من الاطمئنان أن أبحاث المتكلمين إنما هي أبحاث إسلامية أصيلة. بل إن هناك من الباحثين من يرى أن الفلسفة الإسلامية الحقيقية إنما تتمثَّل أساساً في علم الكلام . وإذا كنت أعتقد بصحة هذا الرأي ، فإني أود أن أثبت هنا قول المستشرق الفرنسي إرنست رينان : « إن الحركة الفلسفية الحقيقية في الإسلام ينبغي أن تُلتمس في مذاهب المتكلمين » (٥) .

---

(٥) انظر : الشيخ مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦٦ ، ص ١٢ .

الفصل الثاني

أهم التيارات الفكرية والعقائدية غير الإسلامية التي تصدى لها متكلمو الإسلام

تمهيـــــد

لقد سبقت الإشارة إلى أن علم الكلام إنما كان وليداً لصراع فكري بين علماء الإسلام وأصحاب الديانات والمعتقدات الأخرى . ولنحاول الآن في إيجاز بيان أهم القضايا التي كانت مثاراً للخلاف بين مفكري الإسلام وأصحاب الديانات والمذاهب غير الإسلامية [1] والتي نتج عن الخوض فيها تحديداً لأهم موضوعات علم الكلام .

ولقد كانت أهم هذه الديانات والمذاهب غير الإسلامية التي واجهها علماء الإسلام منتشرة في البيئة الإسلامية ليس فقط بعد الفتوحات الإسلامية للبلدان المجاورة ، وإنما أيضاً كان العرب قبل الإسلام على علم بها وإن لم يحدث بينهم وبين أصحاب هذه الديانات والمذاهب من المناقشات والمجادلات ما حدث بين مفكري الإسلام وأصحاب هذه العقائد والمذاهب الأجنبية .

وإذا كانت أهم هذه الديانات والمذاهب الفكرية والعقائدية التي سنتحدث عنها بعد قليل تتمثل أساساً في اليهودية والمسيحية وديانات الفرس (زرادشتية ومانوية ومزدكية) والديانتين الهنديتين الكبيرتين : البرهمية والبونية ، ثم ديانة الصابئة ، وأخيراً المذاهب الفلسفية اليونانية ، فإنه يجدر بنا أن نشير هنا إلى أننا لا نود أن نخوض في هذا المقام في

---

(١) للاستزادة ، انظر : دكتور عليّ سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧١ ، ج١ ص ٤٣ وما بعدها .

الحديث التفصيلي عن هــذه الديانات والمذاهب ، وإنما سيقتصــر حــديثنا عنها على بيان ما أثارته هذه الأديان والمذاهب من مناقشات حول مســائل وموضوعات كانت ذات أهمية كبرى في مجال علم الكلام .

* * *

اليهودية

لزم عن المواجهة الفكرية بين المسلمين واليهود موضوعات تتعلق بالتنزيه والتشبيه وبإمكان نسخ الشرائع وبعصمة الأنبياء .

فلقد صور اليهود الله على نحو بشري ، إذ خلعوا عليه سبحانه صفات الإنسان الحسية والانفعالية . فقد جاء في التوراة : «خلق الله آدم على صورته » (سفر التكوين ، الإصحاح الأول) ، وكذلك : « فاستراح في اليوم السابع » (سفر التكوين ، الإصحاح الثاني) ، كما وصفوا الله بأنه « حزن وتأسف في قلبه وبكى حتى رمدت عيناه ». وقد ورد في سفر دانيال : « رأيت قديم الأيام قاعداً على كرسي من نور وحوله الأفلاك فرأيته أبيض اللحية والرأس ». كما ورد في التلمود أن الله يزأر كالأسد .

ولقد واجه الإسلام هذه الصورة التجسيمية لله معلناً أنه سبحانه ﴿ليس كمثله شيء﴾ .

ثم ظهر نزاع آخر حول حقيقة النبوة وهل هي تتطور أم أن الدين مغلق والشريعة أبدية ؟ وهنا نشأ النزاع حول مسألة « النسخ ». فالشريعة عند اليهود واحدة سرمدية ثابتة لا يجوز نسخها ، لأن النسخ في الأوامر «بداء » ولا يجوز البداء على الله . أما المسلمون ، فقد اعتقدوا في جواز النسخ في الشريعة واعتبروه تكميلاً لها لا إبطالاً، لأن التبديل لا يكون إلا في تفصيل الأحكام التي تقتضي مصلحة البشر .

أما مسألة عصمة الأنبياء ، فقد أثيرت لأن التوراة قد رسمت صورة للأنبياء لا تليق بمقامهم (مثل الجبن والزنا والقتل) . أما المتكلمون ، فقد أوجبوا العصمة للأنبياء عن الكبائر .

ولقد أصبحت هذه المسائل التي كانت مثاراً للمواجهة الفكرية بين اليهودية والإسلام من أهم مسائل علم الكلام .

ويمكن القول بصفة عامة : إن اليهود قد ساعدوا على قيام علم الكلام بما أدخلوه من عقائد مختلفة وأحاديث موضوعة دعت شيوخ المعتزلة خاصة إلى مناقشة هذه العقائد وإنكار تلك الأحاديث .

المسيحية

كانت المسيحية محصنّة بإنتاجها العقلي واستنادها إلى الفلسفة عندما دخلت في نقاش مع الإسلام حول مسائل العقيدة التي أهمها : التثليث وألوهية المسيح (أو أزلية الكلمة) .

فمن الثابت أنه قد نشأت موضوعات كلامية نتيجة خلاف الإسلام مع المسيحية ، بل إن أهم مشكلة في علم الكلام قد نشأت أو انبثقت عن هذا الخلاف ، وهي مشكلة كلام الله أو خلق القرآن .

فقد أجمع المسيحيون على أن كلمة الله (في دلالتها على المسيح) قديمة ، وهذا يعني أنها تشارك الله في الأزلية والألوهية .

أما المسلمون فلكي يؤكدوا إنسانية المسيح ، فإنهم قد أنكروا قِدم الكلمة . ومن كلمة الله في دلالتها على المسيح انتقل البحث إلى كلام الله بوجه عام : إذا كان كلام الله يدل على علمه بل هو مظهر له، فهل هو قديم أم محدث ؟ وإذا كان القرآن كلام الله فهل هو مخلوق أم غير مخلوق ؟

في مواجهة المسيحية ، فقد تبنى المعتزلة القول بخلق القرآن وحدوث الكلام الإلهي واستعدوا الدولة في عهد المأمون على مخالفيهم ، وأنكر الحنابلة وصف القرآن بأنه مخلوق . فكانت فتنة ظهر بعدها الأشعري بحله المشهور الذي يقضي بقدم الكلام النفسي وحدوث الكلام اللفظي .

كذلك لزم عن قول المسيحيين بالجوهرية والأقنومية (أي أن الله جوهر واحد ذو ثلاثة أقانيم) ، بحث في ذات الله وصفاته باعتبار أن الأقنوم [٢] قد يُفهم بمعنى الصفة . فظهر التساؤل الآتي : هل صفات الله عين ذاته حتى لا تستقل صفة عن الذات وتتجسد في موجود مغاير لله ؟ أم هي غير ذاته ؟ وقد أصبحت مسألة الذات والصفات من أهم مسائل علم الكلام .

وحيث إن المسيحيين قد استخدموا مصطلحات فلسفية كالجوهر والعَرَض ، فقد اقتضى ذلك أن يطّلع المتكلمون على الفلسفة اليونانية لفهم هذه المصطلحات .

* * *

---

(٢) انظر كتابنا : قطوف من حدائق الفلسفة الإسلامية ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، الإسكندرية ٢٠٠٦ ، ص ١٢١ (حاشية رقم ٢٤) .

والأقنوم (Hypostasis) كلمة سريانية الأصل عُربت كما هي ، وكانت تعني الشخص أو الصفة .

ديانات الفرس

لقد ظهرت الجوانب الميتافيزيقية المتعلقة بالأخلاق ، أو بالأحرى البحث في أصل الشر ، وانبثق القول بالعدل الإلهي وما نتج عنه من نظريات في اللطف الإلهي والصلاح والأصلح لدى المعتزلة للرد على ديانات الفرس من زرادشتية ومانوية ومزدكية .

وبيان ذلك بإيجاز أنه إذا كان الخلاف بين الإسلام وديانات الفرس في مظهره خلافاً عقائدياً حول الألوهية بين التوحيد والتثنية ، فإنه في منشأه يتصل بالجانب الأخلاقي : ما تفسير وجود الشر في العالم ؟ هل يمكن نسبته إلى الإله الواحد مع عدله أم إلى موجود آخر ؟

لقد قالت ديانات الفرس بوجود أصلين لهذا العالم هما النور والظلمة تكوّن العالم من امتزاجهما ، امتزاجاً تصوره الزرادشتية على نحو أسطوري غامض ، وتقول المانوية بأنه كان مصادفة وستكون الغلبة في النهاية لمبدأ النور الذي جعله الزرادشتيون سابقاً على مبدأ الظلام ، بينما جعلهما المانويون متساوقين في القدم . وهذان المبدآن الكونيان هما أيضاً مبدآن أخلاقيان ، فالنور مبدأ الخير والظلام مبدأ الشر .

أما المزدكية ، فقد أضافت إلى ذلك فكرة الشيوعية في المال والنساء، وكانت هي أساس حركة الزندقة التي ظهرت في العصر العباسي، والتي حاربها المعتزلة .

وأياً ما كان الأمر ، فإن البحث في مسائل العدل الإلهي وما تفرع عنها من مسألة أصل الشر كان بمثابة رد فعل من جانب المتكلمين وعلى رأسهم المعتزلة لما أثارته ديانات الفرس من آراء منافية للعقل والشرع معاً.

الصابئة

هذه النحلة أو الفرقة تقول : إن المرء يحتاج في معرفة الله تعالى ومعرفة أوامره وأحكامه إلى « متوسط » ، وذلك المتوسط يجب أن يكون روحانياً لا جسمانياً ، وذلك لزكاء الروحانيات وطهارتها وقربها من رب الأرباب ، بينما الجسمانيات تماثلنا في المادة والصورة . هذه الوسائط الروحانية ينبغي أن يتقرب إليها المرء بأعيانها وهياكلها وهي الكواكب . فقرَّبوا لها القرابين لشبهها عندهم بالله ولكونها أقرب مرتبة إليه وأنها حية ناطقة مدبِّرة .

ويبدو أن الذي دعاهم إلى اتخاذ وسائط بينهم وبين الله أنهم نزهوه إلى حد التعطيل ، فتصوروه مبدأ لا يصلون إليه بقربان إلا عن طريق متوسطات روحانية أو إلهية . فالله عندهم وإن كان لم يزل صانعاً إلا أنه لا يشبه شيئاً من العالم ، وهو لا يوصف بالنفي ولا بالإثبات ، وإطلاق الأسماء عليه إنما يكون مجازاً لا حقيقة .

غير أن معظم الصابئة لم يكتفوا بأن يعدوا الكواكب وسائط روحانية ناطقة تقربهم إلى الله ، وإنما أضفوا عليها القدرة على الاختراع والإيجاد وتصريف الأمور وتوجيه المخلوقات فألَّهوها وعبدوها .

وهناك طائفة منهم عقائدها ذات طابع فلسفي ، أثبتت قدماء خمسة : اثنان حيان فاعلان هما الباري تعالى والنفس ، وثلاثة غير أحياء هم الهيولى والدهر والخلاء ، وما عدا هؤلاء الخمسة حادث . وإن سبب

حدوث العالم في الوقت الذي حدث فيه إنما هو التفات النفس إلى الهيـولى اتفاقاً .

وأيـاً ما كان الأمر ، فإن الأثر الحقيقي لهذه الطائفـة كـان فـي عنايتهم بالفلك والتنجيم .

أما في ميدان علم الكلام ، فقد قامت لدى المسلمين نظريات تثبـت النبوات وتنفي روحانية الكواكب فضلاً عن ألوهيتها وتنكر التنجيم وتخلص التوحيد من شوائب الاعتقاد بالمتوسطات .

البراهمــة

ديانة البراهمة ، وهي التي قد تُعرف بالهندوسية ، تُعتبر من أكبر الديانات الهندية وأوسعها انتشاراً .

وقد اختلف المسلمون مع البراهمة في مسألة تناسخ الأرواح (وهي أهم عقيدة لديهم إلى جانب عقيدتهم في وحدة الوجود)[٣] عندما ربطوا الثواب والعقاب بنظرية التناسخ ورأوا أن النظام الكوني قد تم على العدل ومن ثم لابد من جزاء « كارما » لما يفعل الإنسان من خير أو شر . ولما كان الإنسان لا يلقى جزاءه كاملاً في هذه الحياة من خير وشر ، فقد قالوا بتناسخ الأرواح وذلك حتى تستوفي الروح جزاءها ما لها وما عليها بتكرار الولادات إلى أن تصفو النفس وتتحد ببراهما . وكلما كانت السيئات أكثر كلما حلت الروح في كائنات أقل مرتبة .

---

(٣) وحدة الوجود : مذهب فلسفي وديني يوحّد بين الله والعالم ، ولا يقر إلا بوجود واحد هو الله ، في رأي فريق، وكل ما عداه أعراض له ، أو الطبيعة ، في رأي فريق آخر ، وإذن يتضاءل أثر الله في العالم . وفكرة وحدة الوجود إما أن تنشأ عن أصل ديني ، وأساسها رد كل شيء إلى الله ، وبذا قال البراهمة ، وعندهم أن براهما هو الحقيقة الوحيدة الموجودة، والكائنات الأخرى صدرت عنه وهي أعراض ومظاهر له ، أو تنشأ عن آراء علمية ترمي إلى تفسير التغير أو الثبوت في العالم ، وترده إلى أصل واحد . وقديماً قال إكسانوفان: الإله الواحد لا يتغير ولا يتحرك ، وأكد الرواقيون أن الله والعالم واحد. وهذا المذهب واضح في الأفلاطونية الجديدة ، ولدى بعض الفلاسفة المسيحيين أمثال أريجينا، وله أنصار في الفلسفة الحديثة وعلى رأسهم سبينوزا الذي يُعد من أهم ممثليه وأكثرهم إحكاماً له ، ويمكن ملاحظة آثار له في مثالية فشته وهيجل . ويبدو هذا المذهب أيضاً لدى بعض مفكري الإسلام من فلاسفة ومتصوفين ، وخاصة لدى ابن عربي ومدرسته .

وقد رفض متكلمو الإسلام هذه الأقوال عندما بحثوا مسألة الجزاء ضمن مبحث العدل الإلهي ، كما بحثوا مسألة الأخرويات على أساس عقلي إلى جانب الأدلة النقلية .

وهناك خلاف آخر بين متكلمي الإسلام والبراهمة يدور حول النبوات التي أنكرها البراهمة عندما رأوا أن الرسول إذا كان يأتي بما يوافق العقول فقد استُغني بالعقل عن الرسول ، وإذا كان يأتي بما يخالف العقول فكيف ينزل الله أحكاماً تخالف المعقول ؟ وعادة ما تأتي الرسل بما يخالف العقول كأن توجب الصلاة والصيام والحج في مواقيت معلومة وذلك ما لا يوجبه العقل ، أو تبيح ما يحظره العقل كذبح البهائم ، فكيف يجب بالسمع ما يُنكر بالعقل ؟ لذلك لا يجوز في الحكمة الإلهية أن يبعث الله رسولاً .

وفضلاً عن ذلك ، فإنه لا يوجد وجه من جهته تعالى يوجب تلقي الرسالة عنه ، إذ لا يُدرك الوحي بالأبصار ولا يراه الراؤون حين مخاطبة الرسول . وإذا كان الذي يؤدي الرسالة إلى الرسول ملك مقرب فذلك ما لا سبيل إلى العلم به .

وكذلك كيف يُعلم من هو نبي صادق ممن هو مدعٍ للنبوة حتى يجب تصديق الأول وتكذيب الثاني إذا كان الاثنان يأتيان بما يخالف العقول ؟

وبالإضافة إلى ذلك ، فإن الله سبحانه قد أكمل العقول وحسّن فيها الحسن وقبّح فيها القبيح وجعلها دلائل على مراد الخلق ومصالحهم وجعلها ذريعة إلى علم كل ما يُحتاج إليه ، وهذا يدل على إمكان الاستغناء بالعقول عن الرسل وعدم حاجة المخلوقات إليهم .

لذلك ، فقد ظهر مبحث في علم الكلام يثبت النبوات ويؤكد حاجة البشر إلى الرسل واستحالة استغناء العقل عن السمع ، وأصبح مبحث دلائل النبوة من أهم مباحث علم الكلام .

كما أدى هذا الخلاف إلى الخوض في موضوعات تتعلق بنظرية المعرفة ، وذلك عندما برهن المتكلمون على أن السمعيات قد بلغت درجة من اليقين لا ترقى إليها العقليات ، إذ ربما تخطئ العقول وكثيراً ما تُخدع الحواس .

أضف إلى ذلك أن مفكري الإسلام قد رفضوا عقيدة وحدة الوجود الهندية ، وذلك عن طريق إثبات المفارقة التامة بين الله والعالم .

البوذيــة

كانت مواجهة الإسلام للبوذية ، وهي إحدى الديانات الهندية الكبرى ذات الانتشار الواسع ، بصدد نقطتين هما :

(**أولاً**) : الموقف اللا أدري [٤] لديهم تجاه الاعتقاد بوجود الله .

(**ثانياً**) : المعرفة عندهم لا تتجاوز الإحساس ، ومــن ثــم فــإنهم ينكرون ما وراء عالم الشهادة وهو عالم الغيب .

ولاشك أن هاتين النقطتين مرتبطتان ببعضهما : إذ لا ســبيل إلــى معرفة الله أو موضوعات عالم الغيب عن طريق الحس .

وقد عُرفت البوذية لدى مفكري الإسلام باسم ((السمنية)) ، وكانت لهم مجادلات معهم للتدليل على وجود الله وإن لم يدرك وجــوده ســبحانه بالحواس ، مثبتين أن المعرفة الحسية هي أدنى درجات المعرفة .

---

(٤) اللا أدرية هي الاعتقاد بأن العقل عاجز عن مجاوزة حدود الخبرة الذاتية عند صــاحبه ، فمحال عليه إقامة البرهان على أي شيء يُفترض وجوده في خارج تلك الحدود . وقد يدل المصطلح على الشك في وجود الله وخلود الإنسان ، وبالجملة ، فإن الــلا أدريــة هــي التوقف عن صدور الحكم بالنفي أو الإثبات .

الفلسفة اليونانية

لسنا في حاجة إلى القول هنا بأن علاقة الفكر الإسلامي بالفلسفة اليونانية أمر يحتاج بيانه إلى تفصيلات قد لا تتيسر في هذا المقام . ولكن الذي نود أن نشير إليه هنا أن المواجهة بين متكلمي الإسلام والفلسفة اليونانية كانت عنيفة .

ويمكن أن نشير إلى أهم الموضوعات التي كانت مثاراً للخلاف بينهما في إيجاز وهي :

١- رفض المتكلمون الاتجاه المادي اليوناني الذي كان واضحاً لدى العديد من فلاسفة اليونان الذين سماهم مفكرو الإسلام بالدهريين الذين أنكروا وجود خالق أو صانع لهذا العالم .

٢- سلمت الفلسفة اليونانية بالقول بقِدم العالم . وقد كانت هذه نقطة خلاف جوهرية بين المتكلمين القائلين بحدوث العالم وبالخلق من العدم وبين الفلسفة اليونانية التي لم يظهر فيها هذا الاعتقاد لعدم وجود فكرة ناضجة عن الألوهية تماثل تلك التي وردت في الديانات السماوية .

٣- الذين سلموا بوجود إله من فلاسفة اليونان لم يخلعوا عليه من الصفات الإلهية كالعلم والقدرة والإرادة ، وإنما اعتبروه مجرد علة أولى أو محرك أول ، وعندما تحدثوا عن علمه قالوا بأنه يعلم الأشياء على نحو كلي أي أنه لا يعلم الجزئيات لسموه عنها . وقد كانت هذه من أهم نقاط الخلاف بين المتكلمين والفلسفة اليونانية ، حيث أثبت المتكلمون لله صفات الكمال وقالوا بأنه يعلم جميع المخلوقات منذ الأزل وأن علمه لا نهائي .

وهناك مواضع خلاف عديدة بين المتكلمين والفلسفة اليونانية لا نود الخوض فيها لأنها تحتاج إلى تفصيل لا يتيسر بحثه في هذا المقام .

ولكن من الجدير بالذكر أن الأثـــر الحقيقي للفلسفة اليونانيـــة فـــي الفكر الإسلامي لم يظهر إلا بعد حركة الترجمة التـــي انتقلـــت بواســـطتها الفلسفة اليونانية إلى العالم الإسلامي . أما قبل هذه الحركة ، فإن أثرها في الفكر الإسلامي لم يكن على نحو مباشر ، وإنما كان بواســـطة أصـــحاب الديانات الأخرى الذيـــن اطّلعوا على الفلسفة اليونانية واســـتخدموها فـــي بحوثهم الدينية .

تعقيب

هكذا أشرنا إلى أهم التيارات الفكرية والعقائدية غير الإسلامية التي أسهمت في نشأة علم الكلام وفي تحديد موضوعاته . إلا أنه ينبغي القول بأن هذه التيارات التي وقف منها متكلمو الإسلام موقفاً سلبياً يتمثّل في إثبات تهافتها قد كانت لها تأثيرات إيجابية (طبقاً لمسلمة التفاعل الثقافي بين الحضارات المختلفة) تتمثّل في عدة نواحٍ أهمها :

١- محاولة متكلمي الإسلام التسلح بمنطق الخصم واستدلالاته للتفوق عليه . إذ كانت معظم التيارات الفكرية التي ذكرناها متسلحة بالمنطق اليوناني بصفة خاصة وعلى العموم بالفلسفة اليونانية ، ويظهر ذلك خاصة في المسيحية التي اعتُبرت « قوة تهلينية » تشكّل أهم مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب . والجدير بالذكر أن معرفة المتكلمين بالفلسفة اليونانية لم تكن واضحة ومكتملة إلا عندما ازدهرت حركة الترجمة في العصر العباسي . إلا أن أثر الفلسفة اليونانية في علم الكلام كان يتمثّل في البداية في استعمال المتكلمين للأساليب المنطقية والطرق الاستدلالية التي اشتهرت بها الفلسفة اليونانية ، وذلك في عرض آرائهم ومحاججة خصومهم، وفي مرحلة تالية استعار المتكلمون بعض مصطلحات الفلسفة اليونانية كالوجود والماهية والجوهر والعَرَض وما إلى ذلك ، وأخيراً ، وبعد هجوم الغزالي على الفلسفة ، نراها قد اندمجت في علم الكلام وخاصة في مجال المباحث الطبيعية والمعرفية .

٢- ظهور بعض الأفكار المنحرفة التي تسللت إلى بعض الفرق الإسلامية ، مثل القول بالتناسخ الذي ظهر لدى غلاة الشيعة ، فضلاً عن انتشار الإسرائيليات في مجال الحديث والتفسير التي تشبع عواطف العامة والتي حاربها المتكلمون .

٣- تبنت بعض الفرق آراء يظهر فيها طابع التأثر بالثقافات الأجنبية ، مثل قول الكرّامية بالتجسيم وقول الحنابلة بقِدم الكلام الإلهي وعدم خلق القرآن . وإن كان أصحاب هذه الآراء لاشك في صحة إسلامهم، فإن ظهور مثل هذه الآراء بين المسلمين يمكن أن يُفسر إما بالقول بالقصور الذهني لأصحاب هذه المقالات ، وإما بالاعتراف بصحة القضية القائلة بأن العقل البشري في مختلف الثقافات إذا عُرضت عليه مقدمات متشابهة فإنه يأتي بنتائج متشابهة .

الفصل الثالث

أهم التيارات الفكرية والعقائدية الإسلامية التي مهدت لظهور علم الكلام

تمهيد

إذا كنا قد أشرنا فيما سبق إلى أن نشأة علم الكلام إنما ترجع فيما ترجع إلى الواقع السياسي والاجتماعي للمسلمين في القرنين الأول والثاني للهجرة ، وما تضمنه هذا الواقع من وجود بعض أفهام متطرفة للعقيدة الإسلامية ، فإننا نود في هذا المقام أن نشير إشارة موجزة إلى أهم التيارات الفكرية الإسلامية التي ظهرت في هذا العصر والتي عالجت بعض المسائل السياسية والعقائدية ، والتي مهدت لظهور المعتزلة ، باعتبار أن مذهب المعتزلة كان قد نشأ إما باعتباره رد فعل لبعض هذه التيارات ، وإما باعتبار أنه قد تأثر ببعضها الآخر ، ومن المعلوم أن علم الكلام لم تكتمل صياغته وتتحدد موضوعاته إلا على يد أعلام المعتزلة .

ولا ينبغي أن يفوتنا هنا أن نشير إلى أن بعض هذه التيارات الفكرية والعقائدية التي سنتحدث عنها باعتبار أنها قد مهدت لظهور مذهب المعتزلة قد غاب عن مسرح الحياة الفكرية الإسلامية منذ عصر مبكر ، بينما استمر بعضها الآخر عدة قرون ، وربما ظل القليل منها باقياً حتى أيام الناس هذه .

وأياً ما كان الأمر ، فإن أهم التيارات الفكرية والعقائدية التي سنتحدث عنها في هذا المقام : هي الخوارج والشيعة والمرجئة والمشبهة والمجسمة والقَدَرية والجبرية . وفيما يلي كلمة موجزة عن كل منها .

الخــوارج

مدخل :

إذا كان من الثابت تاريخياً أن فرقة الخوارج يمكن أن تُعتبر أول فرقة انشقت عن صفوف الجماعة وكونت لها آراء مستقلة في مجالي السياسة والعقائد ، فإنه يمكن القول أيضاً بأن مذهب الخوارج كان ذا شأن في نشأة علم الكلام وتطوره تطوراً مباشراً ، فهناك علاقات بين فكر الخوارج وبين فكر المعتزلة .

وفي هذا المقام ، فإنه لابد من الإشارة إلى أن بعض الباحثين قد نفوا تفلسف الخوارج ، بحجة التزامهم بحرفية الكتاب والسنة وابتعادهم عن التعمق في التأويل العقلي . ويبدو أن هؤلاء قد نفوا تفلسف الخوارج على أساس أن ثقافتهم كانت عربية خالصة لا أثر فيها لفلسفة اليونان .

إلا أننا نميل إلى الاعتقاد بأن التفلسف في الحضارة الإسلامية لم يكن مقتصراً على دارسي الفلسفة اليونانية وحدهم ، وإنما ظهر التفلسف قبل معرفة الفلسفة اليونانية في بيئة المتكلمين .

ومما يؤيد ذلك أنه سيتضح لنا عند الحديث عن آراء الخوارج السياسية والدينية أن هذه الفرقة كانت لها آراء خاصة في مجالي السياسة والعقائد ، وذلك بالإضافة إلى أن هذه الآراء كانت هي التي مهدت لظهور آراء أخرى باعتبارها رد فعل لفكر الخوارج . ناهيك عن أن فرقة

الإباضية من الخوارج قد تأثرت في مجال العقائد بآراء المعتزلة في مرحلة لاحقة .

* * *

التعريف بالخوارج :

يُعتبر الخوارج أصحاب حركة سياسية شقت عصا الطاعة على الإمام الشرعي ، ونادت بمبادئ دافعت عنها وقاتلت كل من وقف في سبيلها. وكان سبب ظهورها تلك الأحداث التي وقعت بين عليّ بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان .

فقد كانوا في البداية من أنصار عليّ ضد معاوية ، فلما نادى جند الشام بالتحكيم وأجابهم عليّ إلى ما طلبوا علي كره منه بناءً على مشورتهم، فقد قالوا له لما أراد القتال : القوم يدعوننا إلى كتاب الله وأنت تدعونا إلى السيف . فلما جاءت نتيجة التحكيم على غير ما كانوا يرضون ، خرجوا عليه قائلين : لِمَ حكمت الرجال ؟ لا حكم إلا لله . فهذه هي بداية نشأتهم ، والتي يظهر منها أن أفكارهم السياسية كانت الأساس والغاية في خروجهم وثوراتهم المستمرة .

وأياً ما كانت حججهم ، وهي كلها مردود عليها ، فإن بوادر الانشقاق والخروج كانت متأصلة في فكرهم ، وكان تنفيذ ذلك يرجع إلى تحيُّن الفرصة وهو ما كان وقت حادثة التحكيم ، وتوقعه كل من عمرو بن العاص ومعاوية قبل طلب التحكيم ، وارتكزا في مخططهما على ذلك .

ويبدو من مطالعة أفكار الخوارج وآرائهم وأقوالهم ومن متابعة سلوكهم أن هذه الفرقة يمكن أن تمثّل حزباً ثائراً متمرداً على القانون والنظام باسم القانون ، ولذلك فقد كانت حياة هذا الحزب سلسلة من الثورات المستمرة ، ولم ينج الخليفة أياً من كان من مقاتلتهم له والخروج عليه .

فقد خرجوا على الإمام عليّ بمقالتهم المعروفة: ((لا حكم إلا لله))، وسُموا من أجل ذلك بالمُحَكِّمة الأولى ، وقد اجتمعوا بحروراء من ناحية الكوفة ، ونصَّبوا لأنفسهم زعيماً وهيأوا أنفسهم للحرب والقتال ، فقاتلهم عليّ ، وهزمهم ، ومع ذلك لم يكفوا عن الثورة ، وقاتلوه مرة ثانية وثالثة في فترات قصيرة متلاحقة .

ولم يكتفوا بهذه الثورات على عهد عليّ فقط ، فقد واصلوا الثورة والخروج ضد الحكم الأموي ، وأطلقوا على أنفسهم اسم الشراه ، ويبدو أنهم قد أخذوا هذه التسمية من النص القرآني : ﴿ إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ ﴾ [1] . وقد ظلوا شوكة في جنب الدولة الأموية ومصدر قلق لها ، حتى تمكن عبد الملك بن مروان (الذي حكم من سنة ٦٥ إلى سنة ٨٦هجرية = من سنة ٦٨٤ إلى سنة ٧٠٥ ميلادية) من أن يضع حداً لثوراتهم بعد أن جند لهم الجنود ووضع تحت يدهم الإقطاعات ، فسهل بذلك هزيمتهم ، وإن كان ذلك إلى حين .

وكذلك فقد استمرت ثوراتهم في عهد الدولة العباسية ، وإن كان ذلك أقل حدة وضراوة مما كان عليه الأمر في عهد الدولة الأموية .

---

(١) سورة التوبة ، آية ١١١ .

وقد انتشر الخوارج في أرجاء العالم الإسلامي شرقاً وغرباً ، وأقاموا الدول في بعض المناطق ، إلا أن هذه الدول لم تدم طويلاً .

ومن الملاحظ أن الخوارج قد انقسموا إلى فرق متعددة بسبب اختلافهم على أنفسهم في الرأي . وقد ذكر أصحاب المقالات والفرق عدداً من فرقهم قد يبلغ العشرين ، كانت كل فرقة تُسمى باسم إمامها . وقد انتهى أمر معظم هذه الفرق فيما عدا فرقة الإباضية التي ما تزال موجودة حتى الآن في بعض المناطق الصحراوية .

ومن أشهر فرق الخوارج : الإباضية والأزارقة والنجدات والصفرية . وقد كانت الإباضية أكثر فرق الخوارج اعتدالاً في الرأي إلى حد أنها قد اقتربت من فكر المعتزلة في مراحل لاحقة .

ومن الملاحظ أن الخوارج اتصفوا بصفات رفيعة كالشجاعة والزهد ومداومة العبادة ، ولكن شيئاً من ذلك لم ينعكس على تصرفاتهم أو يهذب من سلوكهم ، ومن أعظم المآخذ عليهم على اختلاف مذاهبهم : تكفير عليّ وعثمان وأصحاب الجمل والحكمين ، ومن رضي بالتحكيم ومن صوَّب الحكمين أو أحدهما . وهو تطرف في الفكر بلغ المنتهى وتجاوز كل حد ، وقد ترك هذا التطرف أثره الذي لا يُنكر في السياسة والعقيدة ، إلى جانب كونهم حركة سياسية كثيرة التمرد .

* * *

الآراء السياسية للخوارج :

يمثّل فكر الخوارج السياسي مظهراً من مظاهر حياتهم التي تبحث عن الحرية ، وعدم الحجر على تطلعات الناس حول تشكيل النظرية السياسية التي توجه حياتهم ، إذ لهم كامل الحرية في تحديد النظام السياسي والمشاركة في بنائه وتقويمه إن لزم الأمر منهم ، وبذلك يرجعون أساس السلطة إلى الإرادة العامة للأمة ، فهي مصدر السيادة . وعن تلك السيادة يتقرر بقاء الحكومة أو عزلها ، ومن ثم فإن فلسفتهم السياسية هي أشبه بالشورى أو النظم الديمقراطية وإن كان في إطار التطرف المعروف عنهم والمتسمة به أفكارهم .

ومن أبرز هذه المبادئ :

(أولاً) : إن الإمامة ليست ضرورة اجتماعية ، فيجوز ألا يكون هناك إمام إذا ما تكاتف الناس وأقاموا القانون والنظام . وقد اجتمعت النجدات من فرقهم على أنه لا حاجة للناس إلى إمام قط ، وإنما عليهم أن يتناصفوا فيما بينهم ، فإن رأوا أن ذلك لا يتم إلا بإمام يحملهم عليه فأقاموه جاز نصب الإمام .

(ثانياً) : إن طريق ثبوت الإمام هو الاختيار والبيعة ، ووسيلة ذلك الرجوع إلى الإرادة العامة للأمة ، ولا يجوز ثبوتها عن طريق النص أو التعيين كما هو مذهب الشيعة . ويعني هذا إثبات حق الأمة في اختيار حكامها ، والمشاركة في تصريف الشؤون العامة .

(ثالثاً) : إن الإمامة حق لكل مسلم أياً ما كانت جنسيته ، عربياً كان أم غير عربي قرشياً أم غير قرشي ، متى كان كفؤاً لها عالماً

بمتطلباتها ، وهذا يصدق على العربي والعجمي على حد سواء . وهم بذلك يخالفون أهل السنة والشيعة وبعض المعتزلة الذين يجعلونها من حق قريش من دون غيرها ، وعند الشيعة من حق بني هاشم بصفة خاصة .

(رابعاً) : إن على الإمام أن يتحرى الحق والعدل في إقامة حكمه ، فإذا تجاوز العدل وجار في حكمه ، وجب عزله إن أمكن أو الخروج عليه. وبذلك فإنهم يعطون للأمة حق إقالة الحاكم بالطرق السلمية أو غير السلمية .

(خامساً) : إنهم يخوّلون للشعوب حق مقاومة الحاكم ، واستخدام وسائل العنف إذا استبد أو لم يلتزم بأحكام القرآن أو السنة ، كما يقررون حق الشعوب في مقاومة الطغيان والاستبداد أياً ما كان نوعه .

تلك هي أهم المبادئ السياسية للخوارج ، وهي مبادئ لم يفقدها عنصر الزمن طابع الجدة فيها ، وهي على ذلك تولي أهمية كبيرة لرغبات الشعوب وتطلعات الجماهير ويمكن أن تكون نواة لنظرية سياسية حديثة ، حيث إنها تلتقي في كثير من أفكارها مع فلسفة الحكم في العصر الحديث ، مع ملاحظة وضع الضوابط التي تكفل لها التطبيق الصحيح والنأي بها عن الاستخدام السيئ حتى لا تُلحق الضرر بالشعوب وتأتي بعكس المقصود منها .

وهناك بعض الملاحظات على الفكر السياسي للخوارج تتمثّل في عدم الاكتراث بالشرعية الكامنة في النظم القائمة ، وهو ما أثبته أصحاب هذا الفكر . فقد كانوا على عداء دائم مع النظم القائمة ، حتى ليخيل للمرء

أنه لا سبيل للتعايش السلمي مع هذه النظم ، وهـذا مـا أثبتتـه الثـورات المستمرة على هذه النظم بما يهدد وحدة الدولة ، ويقضي على الاسـتقرار السياسي فيها ، وهما من أهم المطالب التي يسعى إلى تحقيقهـا أي فكـر سياسي .

وبالإضافة إلى ذلك ، فإن القول بإمكانية ألا توجد حكومة، هو قول أقرب إلى الخيال منه إلى الحقيقة . فإن التجمعات السياسية الممثّلـة فـي الدولة تحتاج إلى من يصرف شؤونها ويدير سياساتها وينظم مرافقها ويقيم العدل في جنباتها ، وهذا لا يقدر عليه إلا الحكومة بقوة القانون والسـلطة التي تملكها ، ولن يكف الإنسان عن ظلم أخيه الإنسان ، فقد خُلِق الإنسـان ظلوماً جهولاً .

كذلك ، فإن الخوارج لم يضعوا في اعتبارهم أي بديل عن استخدام القوة في تنحية الحاكم إذا أخطأ . وهذا ما يمكن أن يُعـد أحـد المطـاعن الأساسية على فكرهم السياسي الذي يخالفون فيه الإسلام أو الفكر السياسي الراقي في أي صورة من صوره .

وأخيراً ، وليس آخراً، فإننا نستطيع أن نشير إلى أن بعض الحركات الإسلامية المتطرفة التي ظهرت في العصر الحديث يمكن أن تُلتمس أصولها الفكرية والسلوكية لدى الخوارج . وهذا أمر يحتاج تفصيل القول فيه إلـى مناسبة أخرى .

* * *

الآراء الدينية للخوارج :

إذا كانت الآراء الدينية للخوارج لم تتبلور في صورة مذهب كلامي إلا في مراحل لاحقة ، وإذا كانت فرق الخوارج قد اختلفت بصدد هذه الآراء ، فإننا نستطيع أن نشير هنا إلى أن الإطار العام لأهم آراء الخوارج الدينية كان يدور منذ البداية حول مسألة أساسية وهي مسألة الأسماء والأحكام ، أو بالأحرى مسألة الحكم على مرتكب الكبيرة .

ويمكن تلخيص رأي الخوارج في هذه المسألة بالقول بأنهم كانوا يرون أن من اقترف ذنباً واحداً ، ولم يوفَّق للتوبة ، حبط عمله ، واستحق الخلود في العذاب ، ووجب اتصافه بالكفر بهذا الذنب الواحد . غير أن الإباضية يخففون الوقع هنا ، بأن يعلنوا أن الكفر هنا مأخوذ من كفران النعم ، وليس بمعنى الشرك .

فالخوارج بصفة عامة كانوا ينكرون إنكاراً مطلقاً أن يكون الإيمان بلا عمل ، ولذا فإنهم كانوا يعدون صاحب الكبيرة كافراً أو مرتداً .

وبالرغم من أن هؤلاء الخوارج كانوا يكفِّرون مخالفيهم ، فإنهم وهم عشرون فرقة . قد كفَّر بعضهم بعضاً .

فالإيمان عند الخوارج لم يكن مقتصراً على ما وقر في القلب وأقر به اللسان ، بل لابد أن يصاحب ذلك تصديق بالعمل . فالعمل يُعتبر شرطاً أساسياً أو دعامة أساسية من شروط ودعائم الإيمان .

ولم يجوِّز الخوارج أن يعفو الله عن مرتكب الكبيرة إذا مات بلا توبة ، وذلك لوجهين :

يتمثّل الوجه الأول في القول بأنه تعالى أوعد بالعقاب على الكبائر ، وأخبر بهذا العقاب ، فلو لم يعاقب على الكبيرة لزم الخلف في وعيده ، وذلك محال .

أما الوجه الثاني ، فإنه يتمثّل في القول بأنه إذا علم مرتكب الكبيرة أنه لا يعاقَب لم ينزجر ، وفي ذلك إغراء له ولغيره على ارتكاب المعاصي وأعمال الفسق .

فإذا كان الخوارج يكفّرون فاعل الكبيرة ، سواء أكان ذلك الكفر كفر شرك أم كفر نعمة، فإنه لم يكن أمامهم سبيل إلا الاتفاق مع النصوص الدينية التي تحكم على الكافر بالخلود في النار .

وللخوارج دليل عقلي يؤيد قولهم بتخليد صاحب الكبيرة في النار ، وهو أن الفاسق يستحق العقاب بفسقه ، وهذا ضرر خالص ، فلا يستحق الثواب الذي هو منفعة خالصة .

وإذا كان المعتزلة قد وافقوا الخوارج ، في استحقاق الخلود في النار ، فإنهم خالفوهم من وجهين :

أحدهما : إنهم لم يصفوا صاحب الكبيرة بالكفر وكذلك لم يصفوه بالإيمان ، بل بالمنزلة بين المنزلتين ، بالإضافة إلى وصفهم له بالفسق .

وثانيهما : إنهم يرون أن استحقاق الخلود في العقاب يختص بالكبائر، وجملة الذنوب كبائر لدى الخوارج ، لكن المعتزلة قد قسموا الذنوب إلى صغائر وكبائر .

وبالإضافة إلى ذلك ، فإن الخوارج يتفقون مع المعتزلة في مسألة الوعيد ، فإن أهل الكبائر يموتون على كبائرهم في النار خالدين فيها ، لكن الخوارج يرون أنهم يعذبون عذاب الكافرين ، بينما يرى المعتزلة أن عذابهم من نوع خاص غير عذاب الكافرين .

ويبدو أن الخلاف بين الخوارج والمعتزلة لم يقتصر على الجانب المذهبي في هذه المسألة فقط ، وإنما كان أساسه الخلاف المنهجي في نظر كل منهما إلى العقل .

فلقد كان الاتجاه العام لدى الخوارج أن العقل لا يُعرف به شيء ، ولا يجب به شيء ، فهم شديدو التمسك بظواهر النصوص . وهذا اختلاف واضح مع المعتزلة الذين أعلوا من شأن العقل .

ولم يكن الخلاف قائماً بين الخوارج والمعتزلة فقط في هذه المسائل العقائدية ، وإنما كان قائماً أيضاً بين الخوارج والمرجئة ، حيث كان كل منهما على النقيض تماماً من الآخر ، كما سيتضح ذلك من حديثنا عن المرجئة .

وأياً ما كان الأمر، فإن فكر الخوارج يمكن أن يمثّل الشرارة الأولى التي فجرت البحث في المسائل الكلامية بإثارتهم لمسألة الحكم على مرتكب الكبيرة [٢] . فلقد عارضهم المرجئة ، وتوسط بينهما المعتزلة الذين يُعتبرون بحق المؤسسين الحقيقيين لعلم الكلام الإسلامي .

(٢) لمزيد من التفاصيل عن مذهب الخوارج ، انظر :

- يوليوس فلهوزن : الخوارج والشيعة ، ترجمة دكتور عبد الرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات ، الكويت ١٩٧٦ .
- دكتور عامر النجار : الخوارج عقيدة وفكراً وفلسفة ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٩٠ .
- أحمد أمين : فجر الإسلام ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٧٥ ، ص٢٥٦ وما بعدها .
- أحمد أمين : ضحى الإسلام ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٧٣ ، ج٣ ص٣٣٠ وما بعدها .
- أحمد أمين : ظهر الإسلام ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦٤ ، ج٤ ص٢٣٥ وما بعدها .
- دكتور عبد الفتاح أحمد فؤاد : الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، الإسكندرية ٢٠٠٣ ، ج٢ ص١١ وما بعدها .

الشيعـــة

مدخل :

إذا كانت الشيعة [٣] تقابل السنة ليس فقط من حيث النظر إلى الإمام وإنما أيضاً مـــن حيث إن التشيع قد حوى آراءً مخالفة لمعتقدات جمهـــور أهل السنة، فإنه لابد من الاعتراف مع كثير من الكُتّـــاب والبـــاحثين بـــأن مذهب الشيعة في بعض جوانبه ولدى بعض فرقه كان موئلاً للعديـــد مـــن العقائد والفلسفات الأجنبية . الأمر الذي دعا جمهور المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة إلى الرد على مثل هذه الأفكار .

وإذا كان الحديث عن الشيعة من حيث النشأة والتطور ، ومن حيث الاختلاف إلى فرق متعددة كان لكل فرقة معتقدات خاصة ، يحتـــاج إلـــى دراسات موسعة ليس مخططاً لها أن تكون ضمن هذا الكتاب، فإننا سنكتفي بالإشارة هنا إلى التعريف بهذا المذهب مع الإشارة الموجزة إلى أهم وأشهر فرقه، ثم نردف ذلك بالحديث عن الإطار العام للفكر السياسي عند الشيعة،

---

(٣) الشيعة في اللغة الأتباع والأنصار ، وقد أطلق هذا اللفظ بصفة خاصة على الذين يتولون الإمام علياً وأهل بيته ، على اختلاف في وراثة الإمامة بين ولده . ومن الشيعة من نقـــل الإمامة من بيت عليّ إلى العباسيين. ومنهم من ساقها من ولد عليّ إلى أشخاص لا يمتون إليه بالقرابة . وقد بادت أكثر فرق الشيعة ولاسيما فرق الغلاة . ومن فرق الشـــيعة الآن الاثنى عشرية والزيدية والإسماعيلية ، وتوجد طوائف قليلة من الغلاة النصيرية . وللشيعة شأنهم في تاريخ الحياة السياسية والفكرية في الإسلام . ويُطلق على الشيعة أحيانـــاً لقـــب الروافض أو الرافضة . وقد أطلق أهل السنة هذا اللقب على الشيعة عمومـــاً ، باســـتثناء الزيدية . وأول من أطلقه هو زيد بن عليّ بن الحسين على الذين تفرقوا عنه ممن بايعوه بالكوفة ، لإنكاره عليهم الطعن في أبي بكر وعمر .

وأخيراً نذكر أهم ما تركه المذهب الشيعي بمختلف فرقه من أثر في نشأة علم الكلام وتطوره .

* * *

التعريف بالشيعة :

يُطلق لفظ الشيعة على هؤلاء الذين شايعوا الإمام عليّ بن أبي طالب على الخصوص ، وقالوا بإمامته وخلافته نصاً ووصاية إما جلياً وإما خفياً ، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده وإن خرجت فبظلم يكون من غيره أو بتَقيّة من عنده .

ويُعتبر الشيعة من أقدم المذاهب السياسية نشاطاً وفكراً ، ومن الملاحظ أن فكرة أحقية الإمام عليّ بالخلافة قد أثيرت منذ الأيام الأولى لنشأة الخلافة ، وما قصة تخلف عليّ عن مبايعة أبي بكر إلا نموذجاً لذلك ، وقد ظلت هذه الفكرة تراود الإمام عليّ بحكم قرابته من الرسول (ﷺ) وسبقه إلى الإسلام ، وأبوته للحسن والحسين سبطا الرسول (ﷺ) حتى بويع للإمامة بعد مقتل الخليفة عثمان .

وقد ساعدت النهاية الأليمة للإمام عليّ بمقتله على يد أحد الخوارج، وهو ابن ملجم ، وضياع خلافته إلى تعميق الشعور بالتشيع للإمام عليّ وأهل بيته . وكانت النهاية الأليمة للحسين في كربلاء أحد العوامل القوية في تنظيم الحركة الشيعية وزيادة أنصارها رغم المحن التي وقعت عليهم من البيت الأموي الحاكم .

ومما سبقت الإشارة إليه ، فإننا نعلم أن الشيعة ، باعتبارها مذهباً سياسياً له فكره الذي يستند عليه وعقائده التي يدين بها ، نشأت بنشأة

الخلافة ، ولكن بالقطع كان اتجاه الشيعة منذ البداية اتجاهاً عملياً وليس نظرياً .

أما الشيعة من حيث هي فكر سياسي يؤمن بالأفكار السياسية التي تسمو بآل البيت ، وتقدمه عمن عداه لدرجة فاقت المألوف والمعهود ، ووصلت إلى درجة التقديس ، فلو أنها بدأت في حياة الإمام عليّ من ذلك المدعو عبد الله بن سبأ ، والذي يُنسب إليه فكرة تأليه عليّ ، والتقليل من شأن الشيخين أبي بكر وعمر ، فإنها لم تأخذ شكلها المنظم ، أو مبادئها المرتبة إلا في فترة لاحقة على وفاة الإمام عليّ ، بفعل عامل الزمن الذي جعل من الموالي الذين اعتنقوا الإسلام يشربون حب آل البيت ويتبنون الأفكار الشيعية ، ليتوارثها الأجيال جيلاً بعد جيل ، إلى الحد الذي جعل بعض الباحثين يقرر أن الشيعة فرقة فارسية في حقيقتها وجوهرها . وهو ما لا نوافق عليه . صحيح أن الموالي قد لعبوا دوراً في المذهب الشيعي ، وتركوا آثاراً فكرية لا تُنكر ، لكن هذا لا يعدو أن يكون ارتباط الفرع بالأصل ، أو الغصن بالشجرة ، فإن أئمة المذهب وصناع أفكاره هم عرب، عرفوا حقهم في الخلافة ، وجاهدوا في سبيله ، وما لبث جيل الموالي أن نظر في فكر آل البيت ومسلك أئمته ، فراقتهم هذه الأفكار وصادفت هوى في نفوسهم ، فألبسوها ثوباً فارسياً ينبع من فكرة التقديس والسمو التي كان الفرس يدينون بها لحكامهم من آل ساسان ، ثم حملوا مشعلها وانطلقوا بها جهد طاقتهم بغية الانتصار أو التمكين لها بالبقاء والاستمرار في فكر الأمة وضميرها .

ولا ينبغي أن نترك هذا المقام من غير أن نشير إلى أن التشيع قد افترق ، وخاصة بعد مقتل مؤسسيه ، وهم عليّ وأولاده ، إلى عدة فرق

كان منها الغلاة ومنها المعتدلون ، كما كان منها من تأرجح بين الغلو والاعتدال

فإلى جانب الفرق الغالية التي ألَّهت عليّ وأولاده أو قالت بحلول الألوهية فيهم ، فإنه قد ظهرت فرق أخرى مثل الزيدية والاثنى عشرية والإسماعيلية والكيسانية .

وكان لكل فرقة من فرق الشيعة عقائدها التي تفارق بها غيرها . إلا أنه يصعب علينا الحديث عن ذلك بالتفصيل في هذا المقام (٤) .

* * *

الآراء السياسية للشيعة :

يذهب الشيعة على اختلاف فرقهم إلى تبني مبادئ سياسية ، تشكِّل نظرية سياسية تنأى بالمحكومين عن المشاركة في اختيار الحاكم أو إدارة شؤون الحكم ، وتجعل ذلك قصراً على أئمتهم الذين يخصونهم بالعلم والمعرفة بالأسرار التي لا توجد في سواهم ، وتبعاً لذلك فهم ينزلونهم

---

(٤) انظر على سبيل المثال وليس الحصر :
- فجر الإسلام ، ص٢٦٦ وما بعدها .
- ضحى الإسلام ، ج٣ ص٢٠٨ وما بعدها .
- ظهر الإسلام ، ج٤ ص١٠٩ وما بعدها .
- الخوارج والشيعة .
- الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية ، ج٢ ص٢٨١ وما بعدها .
- دكتور عليّ سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، الجزء الثاني (نشأة التشيع وتطوره) ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٩ .
- محمد جواد مغنية : الشيعة في الميزان ، دار الشروق ، القاهرة- بيروت بلا تاريخ .

منزلة خاصة تسمو بهم عن غيرهم من عامة البشر . لذلك ، فإن الفكر الشيعي في جملته ، يمثّل النظرية الثيوقراطية التي تُرجع السلطة إلى الإرادة الإلهية ، ولا يعني ذلك أنها لا تتضمن بعض المبادئ التي تقول بالبيعة واختيار المحكومين لحكامهم، غير أننا نذكر عنهم الفكر الغالب في مذهبهم ، كما حكاه عنهم مؤرخو الفرق الإسلامية .

ومن أهم مبادئهم :

(أولاً) : الإمامة (وهي الرئاسة) ليست قضية مصلحية تُناط باختيار العامة ، وينتصب الإمام بنصبهم ، بل هي قضية أصولية ، فهي ركن من أركان الدين الذي لا يجوز للرسول (ﷺ) إغفاله وإهماله ولا تفويضه إلى العامة . وهذا من شأنه أن يجعل رئاسة الدولة من القضايا الدينية الإيمانية الخاصة بالرسول (ﷺ) والأئمة عندهم ، وأنه ليس على الناس إلا الامتثال والتسليم بذلك من غير مناقشة أو جدال .

(ثانياً) : إن الإمامة أو الرئاسة تكون بنص من الله تعالى ورسوله (ﷺ) ، وإن كل إمام ينص على من بعده ، لذلك قالوا : إن النبي نص على إمامة عليّ بشخصه وأنه عينه بصورة قاطعة ، وهو مذهب الإمامية من فرقهم ، ويستدلون على ذلك بقوله (ﷺ) : « من كنت مولاه فعليّ مولاه » ، وقوله أيضاً : « من يبايعني على روحه وهو وصي وولي هذا الأمر من بعدي » ، فلم يبايعه إلا عليّ . هذه الأدلة التي لم تثبت إلا من طريقهم أو طبقاً لما يذهبون إليه من تأويلات تتفق مع فكرهم . ويذهب الزيدية إلى أن النبي قد عيَّن علياً بالوصف لا بالشخص ، ولذلك يقولون بصحة إمامة أبي بكر وعمر ، لاعتقادهم بأنه يجوز إمامة المفضول (وهما الشيخان) مع وجود الفاضل (وهو عليّ في رأيهم) .

ثم إنهم يذهبون إلى أن الإمام بعد عليّ ابنيه الحسن والحسين ، وساقوها بعد ذلك في نسل فاطمة ، ومنهم من قال بأن الإمامة بعد الحسن والحسين لأخيهما محمد بن الحنفية ونسله ، وهي فرقة الكيسانية نسبة إلى كيسان مولى محمد بن الحنفية . وهذا يعني أخذهم بفكرة الوراثة في نقل السلطة من شخص لآخر، أي أن مقتضى ذلك هو الأخذ بنظام المَلَكية، وما يؤدي إليه من فكرة وراثة العرش جيلاً بعد جيل في أسرة معينة .

(ثالثاً) : لا تجوز الإمامة إلا في قريش من بني هاشم بصفة خاصة . وذهب البعض منهم إلى أنها تكون في العباس ونسله ولا تكون في غيرهم . وذهب آخرون إلى أنها تكون في عليّ ونسله ، ولا تكون في غيرهم . وهذا كما قلنا هو نظام الوراثة الذي تأخذ به الملَكية . ومع ذلك ، فإن بعض فرقهم كانت تقول بأن الإمامة شورى فيما بين الخلق ، ويصح أن تنعقد بعقد رجلين من خيار المسلمين ، وأنها تصح في المفضول مع وجود الأفضل ، وأن إمامة أبي بكر وعمر ثبتت باختيار الأمة . وهذا القول يُرجع الاختيار إلى الإرادة العامة للأمة ، وهم في هذا يتفقون مع الفكر السياسي الغالب في الشريعة الإسلامية .

(رابعاً) : وجوب العصمة للإمام الرئيس ، فهو لا يرتكب القبيح من الكبائر والصغائر ، لأن افتقار الرعية إلى الإمام إنما كان لأجل أن جواز فعل القبيح عليهم اقتضى احتياجهم إلى الإمام ليكفهم عن ذلك ، وهذا لا يتأتى إلا بأن يكون هذا الإمام منزهاً عنها كبيرها وصغيرها ، وهذا يعني أن يكون الإمام ديِّناً فاضلاً عفيفاً عن المحرمات جميعها .

(خامساً) : جواز الخروج على الإمام ، وقال الزيدية من فرقهم : إن أقل المقدار الذي يجوِّز لهم الخروج أن يكونوا كعدة أهل بدر ، فيعقدون الإمامة للإمام ، ثم يخرجون معه على السلطان . ومعنى ذلك أنهم يرون الجهاد ضد الحاكم الجائر . والناظر في تاريخهم يجد أنه عبارة عن سلسلة متصلة من الحلقات من الخروج ضد السلطان ، ولم يَفُتّ في عضدهم إخفاقهم المتكرر وذهاب الكثير منهم ضحية هذا الخروج ، وهم يعتقدون أن لفظ الإمام لا يُطلق إلا على الإمام الحق ، وغير أئمتهم لا يطلقون عليهم لقب الإمام ، بل يطلقون عليه سلطان أو خليفة أو ما شاكل ذلك من الألقاب التي لا تدل على الأحقية في اعتقادهم .

. وإذا كان القول بوجوب الخروج على السلطان الجائر يُعد أحد آراء الشيعة الزيدية ، فإن معظم فرق الشيعة تؤكد على القول بالتَقيَّة . ومعنى التَقيَّة أن يحافظ المرء على عرضه ونفسه وماله مخافة عدوه ، فيظهر غير ما يبطن ، فهي مداراة وكتمان . وكانت التَقيَّة مبدأ أساسياً عند سائر فرق الشيعة ومن تعاليمهم التي دعوا إليها وتواصوا بها حتى رووا عن أئمتهم فيها : « لا دين لمن لا تَقيَّة له » . والمقصود منها عند الشيعة الاثنى عشرية والإسماعيلية بصفة خاصة أنها النظام السري الذي يكتمونه عن الناس ، ويسيرون على تعاليمه في الدعوة إلى إمامهم المنتظر ، وإظهار الطاعة لمن بيدهم الأمر ، حتى يأنسوا بقوتهم ، فيحملوا السلاح في وجه الدولة القائمة .

(سادساً) : إن المذهب الشيعي يقول بوحدوية السلطة ، فإن البيت الذي ظفر بالنبوة ، هو البيت الذي يجب أن تسلم له السلطة الزمنية خلفاً

للرسول الذي كان يجمع السلطة الدينية والزمنية . وهذا يعني عندهم عـدم وجود التنازع على السلطة بين الأمة لأن صاحبها معروف ، وهذا يـوفر الاستقرار السياسي .

وعلى الرغم مما ورد في الفكر الشيعي من مبادئ سياسية لا تجـد سنداً لها من القرآن أو السنة الصحيحة أو إجماع المسلمين كالقول بـالنص والوصية وبعصمة الإمام وغير ذلك مما قال به أصحاب هذا المـذهب ، فإن الشيعة قد كانوا أول من تكلموا في الفكر السياسي الإسلامي . وإلـيهم يرجع الفضل في ذلك . وأياً ما كانت الأفكار التي جاءوا بها ، فقد نبهـوا الأذهان إلى ضرورة الاهتمام بهذا الجانب المهم الذي يـتحكم فـي أوجـه الحياة الأخرى ويؤثر عليها تأثيراً بيناً . وبذلك لفتوا نظـر أهـل السـنة لمعالجة هذا الجانب المهم من جوانب الفكر الإنساني ، فانبرى الأخيـرون للرد عليهم ومقارعة الحجة بالحجة ، وأصبح مبحث الإمامة أحد مباحـث علم الكلام التي عالجها المتكلمون .

ومما تجدر الإشارة إليه أن الفكر الشيعي على الرغم من إخفاقه في مجال ارتقاء السلطة إذا ما قورن بالفكر السني ، فإنه لازال يتمتع بالحيوية، ولدى أنصاره قوة وجلد على معاناة السياسة والصراع من أجلها.

* * *

أثر الفكر الشيعي في نشأة علم الكلام وتطوره :

إذا كنا قد أشرنا فيما سبق إلى أن الشيعة قد انقسموا إلى عدة فرق ، وكان لكل فرقة عقائدها الخاصة التي يصعب بيانها في هذا المقام ، فإننا إذا

أردنا أن نتحدث عن عقائد الشيعة من حيث أثرها في نشأة علم الكلام وتطوره ، فإننا نستطيع أن نشير إلى أن هذا الحديث سيكون من جانبين : أحدهما بعض العقائد الشيعية العامة التي يكاد يسلم بها معظم الشيعة ، والثاني ما أحدثته كل فرقة من فرق الشيعة من أثر في علم الكلام .

ففيما يتعلق بالأفكار الشيعية العامة التي كان لها تأثيرها الواضح في علم الكلام يمكن الإشارة إلى فكرتين شيعتين أساسيتين ، وهما فكرة المهدي المنتظر وما ارتبط بها من عقائد وفكرة الإمام المعصوم باعتباره مصدراً معرفياً أساسياً .

فالقول بالمهدي المنتظر لم يكن مرتبطاً فقط ببعض التصورات الأسطورية التي يرفضها العقل السليم ، وإنما كان يرتبط أيضاً بشيوع عقيدة الجبر ، لأن الاعتقاد بمجيئ المهدي المنتظر الذي سيملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً يدفع معتنقيه إلى التسليم بالأمر الواقع وعدم محاولة تغييره إلى أن يحين ظهور المهدي المنتظر الذي يغيره . ومن الثابت أن رفض التصورات الأسطورية ورفض عقيدة الجبر كان من أهم المسائل التي توسع فيها المعتزلة وهم المؤسسون الحقيقيون لعلم الكلام .

وأما القول بأن الإمام المعصوم يُعد مصدراً معرفياً أساسياً ، أي أن المعرفة الحقيقية لا تكون إلا عن هذا الإمام المعصوم أو من يقوم مقامه ، فإن متكلمي المعتزلة ومن بعدهم متكلمي الأشاعرة قد عارضوا هذا القول عندما تحدثوا عن مصادر المعرفة الحسية والعقلية والشرعية . وقد اعتبر المعتزلة بصفة خاصة العقل هو المصدر الأساسي للمعرفة الإنسانية ، وقد تأثر بهم في ذلك بعض الاشاعرة في المراحل المتأخرة .

والحقيقة أن القول بأن الإمام المعصوم يُعتبر المصدر الأساسي للمعرفة الإنسانية فيه حجر على مقدرة العقل الإنساني على التفكير ، الأمر الذي يعارضه القرآن الكريم عندما يدعو الناس إلى إعمال عقولهم .

أما إذا أردنا أن نشير إشارة موجزة إلى أثر فرق الشيعة في نشأة علم الكلام وتطوره ، فإننا نستطيع أن نشير إلى أننا قد ذكرنا فيما سبق أن أهم الفرق الشيعية هي : الغلاة والكيسانية والزيدية والاثنى عشرية والإسماعيلية .

فالفرق الشيعية المغالية أو المتطرفة كانت تقول بألوهية الإمام عليّ والأئمة من بعده ، ومنهم من كان يقول بأن جزءاً إلهياً قد حلّ فيهم ، وما يرتبط بذلك من القول بالتناسخ [٥] وما إلى ذلك من الأفكار التي رفضها المتكلمون من المعتزلة والأشاعرة وغيرهم ، وذلك عندما توسعوا في القول بالتنزيه ، أي تنزيه الله تعالى عن مشابهة المخلوقين أو الحلول فيهم على أي نحو من الأنحاء .

وليست عقائد الكيسانية [٦] ، التي تُنسب إلى شخص يسمى كيسان كان مولى للإمام محمد بن الحنفية ابن عليّ بن أبي طالب من غير فاطمة ، بعيدة عن فكر غلاة الشيعة الذين سبق ذكرهم .

---

(٥) عن الأفكار الشيعية المتطرفة ، انظر :
- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، ج٢ ص٦٦ وما بعدها و٣٠٤ وما بعدها .
- دكتور محمد جابر عبد العال : حركات الشيعة المتطرفين ، مطبعة السنة المحمدية ، القاهرة ١٩٥٤ .

(٦) انظر : دكتورة وداد القاضي: الكيسانية في التاريخ والأدب، دار الثقافة ، بيروت ١٩٧٤. وانظر أيضاً : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، ج٢ ص٧٢ وما بعدها .

أما فرقة الزيدية (٧) ، التي تُنسب إلى الإمام زيد بن عليّ زين العابدين بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب ، فإنها كانت ذات صلة بفكر المعتزلة إلى الحد الذي دعا البعض إلى القول بأن المعتزلة كانت ذات أصول زيدية ، إلا أن الأرجح أن يقال بأن فكر المعتزلة كان متقارباً من الفكر الزيدي إلى الحد الذي أدى إلى اندماج مذهب المعتزلة في المذهب الزيدي في مرحلة تدهور المذهب الاعتزالي . وليس أدل على ذلك من أن هناك بعض أعلام المعتزلة قد تزيدوا كما أن هناك بعض أعلام الزيدية قد اعتزلوا .

فإذا ما انتقلنا إلى الاثنى عشرية (٨) ، وهي التي تقول بأن عدد الأئمة هو اثنى عشر إماماً وهم : عليّ بن أبي طالب وابناه الحسن والحسين ، ثم استمرت في نسل الحسين ابتداءً من عليّ زين العابدين ومروراً بمحمد الباقر ثم جعفر الصادق ثم موسى الكاظم ثم عليّ الرضا ثم محمد الجواد ثم عليّ الهادي ثم الحسن العسكري ثم محمد بن الحسن العسكري المعروف

---

(٧) انظر : دكتور أحمد محمود صبحي : في علم الكلام ، الجزء الثالث (الزيدية) ، دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٩١ .

وانظر أيضاً : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، ج٢ ص١٤٧ وما بعدها .

(٨) انظر على سبيل المثال وليس الحصر :

- دكتور أحمد محمود صبحي : نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثنى عشرية ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٩ .
- دكتور صابر عبده أبا زيد : الإمامية الاثنى عشرية شخصيات وآراء ، دار الحضارة للطباعة والنشر ، طنطا ١٩٩٨ .
- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، ج٢ ص٢٧٥ وما بعدها .

بالمهدي المنتظر (الذي اختفى سنة ٢٦٠ هجرية = ٨٧٣ ميلادية) ، فإننا نلاحظ أنها قد حوت اتجاهات عقائدية مختلفة . فكان منهم المشبهة والمجسمة ، وعلى رأسهم هشام بن الحكم وهشام بن سالم الجواليقي وغيرهما ، وقد أشرنا في غير هذا الموضع إلى ما أحدثته الاتجاهات التشبيهية والنزعات التجسيمية من أثر في نشأة علم الكلام . ثم إنه كان من مفكري المذهب الاثنى عشري المتأخرين من كان يميل إلى آراء الأشاعرة كما كان منهم من يميل إلى آراء المعتزلة في المسائل الكلامية .

فإذا ما انتقلنا إلى الحديث عن الإسماعيلية [٩] ، وهي الفرقة التي تُنسب إلى إسماعيل بن جعفر الصادق الذي اختلفت آراء أهل هذا المذهب حول موته : فمنهم من قال بأنه لم يمت ولكن والده أظهر موته تَقِيَّةً حتى لا يُقصد بالقتل ومنهم من قال بأنه مات في حياة والده وفائدة النص عليه بقاء الإمامة في نسله ، فإنه يمكن القول بأن مذهبهم يُعد مذهباً فلسفياً وليس مذهباً كلامياً ، إذ إنهم قد استخدموا الآراء الفلسفية لتدعيم آرائهم الدينية

---

(٩) انظر على سبيل المثال وليس الحصر :

- دكتور محمد كامل حسين : طائفة الإسماعيلية تاريخها ونظمها وعقائدها ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٩ .
- دكتور عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين، الجزء الثاني (الإسماعيلية والقرامطة)، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٧٣ .
- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، ج٢ ص٣٦٣ وما بعدها .
- الفصل الثاني من الباب الثالث من كتابنا : الكلمة الإلهية عند مفكري الإسلام ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، الإسكندرية ٢٠٠٢ .
- الفصل الرابع من الباب الثالث من كتابنا : نظريات نشأة الكون في الفكر الإسلامي ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، الإسكندرية ٢٠٠١ .

وخاصةً حول مسألة الإمامة. ويبدو أن خلاف المتكلمين معهم كـان فـي تأويلاتهم الباطنية للنصوص الدينية ، تلك التأويلات التي تبتعد عن العقـل بقدر ما تقترب من آراء الغلاة . إلا أن آراء هذه الفرقة لم تتبلور إلا فـي مرحلة تالية . وكانت ردود المتكلمين عليهم في إطار ردودهم على الفلاسفة على وجه العموم .

*　　*　　*

كلمة أخيرة :

يتضح مما سبق أن الفكر الشيعي بمختلف اتجاهاته وفرقـه كـان بمثابة رد فعل لفكر الخوارج من جهة وللواقع الأليم الذي عاشه أئمة الشيعة من جهة أخرى .

وإذا كان التشيع يُعد موئلاً للعديد من الأفكار والآراء التي تخـالف صحيح المنقول وصريح المعقول ، فإنه يكون من الواضح أن علم الكـلام متمثّلاً في مذهبي المعتزلة والأشاعرة بصفة خاصة قد قام منذ البداية بالرد على مثل هذه الأفكار وتفنيدها وبيان تهافتها ،.ولم يكن ذلك في المرحلـة الأولى من مراحل علم الكلام ، وإنما استمر ذلك في مراحل تالية .

وأخيراً ، وليس آخراً ، فإن التشيع فـي جانبيـه الاثنـى عشـري والإسماعيلي بصفة خاصة كان أقرب إلى التصوف منه إلى علم الكـلام ، حيث إن هناك صلات واضحة بين الفكر الشيعي والنزعات الصوفية (١٠) .

---

(١٠) انظر : دكتور كامل مصطفى الشيبي : الصلة بين التصوف والتشيع ، دار المعـارف ، القاهرة ١٩٦٩ .

المرجئة

يمكن القول بأن المرجئة فرقة كلامية إسلامية ، أو بالأحرى اتجاه إسلامي في النظر إلى الأفعال الإنسانية والحكم عليها . وقد سُمي رجالها بهذا الاسم لأنهم قالوا بإرجاء أمر المختلفين ، الذين سفكوا الدماء واختلفوا حول الخلافة ، إلى الله يحاسبهم كما يشاء يوم القيامة . فقد كان الخوارج يكفِّرون عليّاً وعثمان والقائلين بالتحكيم ، وكان من الشيعة من يكفِّر الأمويين ، وكان الأمويون يقاتلونهم ويرون أنهم مبطلون .

وجاء المرجئة ، فكانوا مسالمين محايدين ، لا يكفِّرون أحداً ، بل يرون أن كلهم مؤمن ، غير أن بعضهم مخطئ وبعضهم مصيب ، والله وحده هو الذي يعرف سرائرهم ، فإليه يُرجأ أمرهم والحكم عليهم بالكفر أو بالإيمان .

فالمرجئة كانت من أول عهدها حزباً سياسياً له موقفه في الخلاف الذي نشأة حول الخلافة ، ثم تطورت إلى فرقة كلامية تبحث في العقائد الدينية والمسائل المتصلة بهذه العقائد ولاسيما مسائل الإيمان والمؤمن والمعصية والعاصي والكفر والكافر .

ومجمل رأي المرجئة في الإيمان : إن الإيمان هو معرفة الله ورسله، وإن من آمن بالله ورسله وترك الفرائض وارتكب كبيرة من الكبائر، فهو مؤمن، وإن الإيمان هو الاعتقاد بالقلب، وإن الأعمال الظاهرة ليست جزءاً من الإيمان .

ومن الواضح أن هذا الرأي الذي رآه المرجئة في الإيمان مخالف لما قالت به الخوارج من أن الإيمان هو معرفة الله ورسله ، وأداء الفرائض ، والكف عن الكبائر .

وبالإضافة إلى ذلك ، فقد قالت المرجئة بأن لله وعداً ووعيداً ، وأن وعده لا يُخلَف ، لأن الثواب الذي وعد الله به فضل منه ولابد من أن يفي الله بوعده ، على حين أن وعيد الله قد يتخلف ، لأن العقاب الذي توعَّد الله به عدل ولله أن يتصرف في عدله كما يشاء .

ومن الواضح أن هذا الرأي الذي قالته المرجئة في الوعيد مخالف لما قالت به المعتزلة في هذه المسألة .

ولذلك ، فإنه من الملاحظ أن كلاً من الخوارج والمعتزلة كانوا خصوماً ألداء للمرجئة ، لأن الإيمان عند كل منهم مشروط بأداء الطاعات واجتناب المعاصي ، ولأن مرتكب الكبيرة كافر في نظر الخوارج ، وفي منزلة بين المنزلتين في نظر المعتزلة . ولكنه في نظر المرجئة مؤمن لأنه مصدق بقلبه ، وإن كان فاسقاً لارتكابه كبيرة من الكبائر فهو ليس فاسقاً بإطلاق ، وإنما هو فاسق بما ارتكب من كبيرة ، وهو عندهم لا يُخلَّد في النار ، ولكنه عند كل من الخوارج والمعتزلة مخلَّد فيها .

ومن أشهر شعرائهم ثابت قطنه ، وله قصيدة في الإرجاء أوردها أبو الفرج الأصفهاني في " الأغاني " .

ولابد من الإشارة هنا إلى أنه إذا كان فاعل الكبيرة عند المرجئة مؤمن مقصِّر ، فإن منهم من كان قد ابتدع في قوله بأنه لا يضر مع

الإيمان معصية ، كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، فالمؤمن إن كان مقصـــراً فهو غير مؤاخذ ، ورحمة الله وسعت كل شيء .

ومن أولئك المرجئة من لم يقعوا في بدعة ، فإنهم قالوا بأن المؤمن العاصي إذا تاب توبة نصوحاً، فإن الله يقبل توبته، كما وعد سبحانه بذلك، وإن لم يتب فهو في أمر الله ومشيئته ، إن شاء عذبه بم ارتكب ، وإن شاء غفر له ، وإن الله يغفر الذنوب جميعاً إن شاء الله ، ويُنسب ذلك القول إلى أبي حنيفة النعمان ، بل إنه لا يوجد في المأثور من أقوال أئمة الفقـــه مـــا يعارضه .

ويتضح من ذلك أن المرجئة ، سواء الذين حصروا الإيمـــان فـــي التصديق بالقلب والذين حصروه في التصديق بالقلب والإقرار باللسان ، لا يعتدون بالعمل باعتباره ركناً من الإيمان . فمن كلماتهم الشهيرة أنـــه « لا تضر مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة » .

وقد ترتب على ذلك أنهم رأوا أن الأعمال الظـــاهرة ليســـت مـــن الإيمان لأنها تزيد وتنقص ، بينما الإيمان عندهم لا يزيد ولا ينقص لأنـــه مجرد الاعتقاد القلبي مضافاً إليه الإقرار باللسان عند بعضهم .

وقد نتج عن هذا أنهم كانوا لا يحكمون بـــالكفر علـــى النصـــارى واليهود الذين امتلأ بهم البلاط الأموي وشغلوا المناصب العالية في الدولـــة الأموية . ذلك مادام الإيمان محله القلب وليس يطّلع عليه إلا الله . الأمـــر الذي يدعو إلى مسالمة الناس جميعاً .

وقد نتج أيضاً عن تعريفهم للإيمان على هذه الصورة أن مرتكـــب الكبيرة ، الذي كان يخلّـــده الخوارج في النـــــار ، إذا كـــان يعصـــي الله

ورسوله وتعدى بعض حدود الله فهو مؤمن ، أما الذي يتعدى حدوده كلها فهو الكافر .

وهكذا ، فإن المرجئة كانوا يقررون أن الكفار فقط هم المخلدون في النار ، أما المؤمنون العصاة فإما أن ينالوا عفو الله وإما أن يعذبهم على قدر ذنوبهم ثم يدخلهم الجنة . وأهل السنة يوافقونهم على هذا .

ويبدو أن المرجئة طبقاً لهذا التصور ، كانوا يشكّلون كتلة المسلمين التي رضيت حكم بني أمية مخالفين في ذلك الشيعة والخوارج متفقين إلى حد ما مع طائفة المحافظين من أهل السنة ، وإن كانوا ، كما يرى بعض الباحثين ، قد ألانوا من شدة عقائد هؤلاء السنيين باعتقادهم أنه لا يُخلّد مسلم في النار [١١] .

ولا ينبغي أن نترك هذا المقام من غير أن نشير إلى أنه من المرجح أن تكون هذه الآراء التي نادى بها المرجئة ، والتي مفادها أن الإيمان لا يستلزم العمل الصالح ، قد فتحت الباب على مصراعيه لانتشار حركات الفسق والزندقة بين المسلمين . الأمر الذي دفع بالمعتزلة إلى رفض هذه الآراء المفرطة في التساهل، كما رفضوا آراء الخوارج المفرطة في الشدة .

---

(١١) انظر : فجر الإسلام ، ص٢٧٩ وما بعدها .
وانظر أيضاً : ضحى الإسلام ، ج٣ ص٣١٦ وما بعدها .
وانظر كذلك : ظهر الإسلام ، ج٤ ص٢٣٥ وما بعدها .

المشبهة والمجسمة

لقد ظهرت في القرن الأول الهجري بعض الاتجاهات التشبيهية والنزعات التجسيمية ، ولا نستطيع أن نقرر بأنها ذات أصول يهودية فقط ، كما يرى بعض كتاب الفرق والمقالات من القدماء ومن تابعهم من الباحثين المحدثين ، وإنما يمكن أن يقال بأنها قد نشأت نتيجة لقصور عقلية بعض المسلمين عند تفهم التنزيه المطلق لله تعالى .

والتشبيه في الاصطلاح الفلسفي والكلامي إنما يعني تشبيه الله بالإنسان وإثبات صفات له تعالى مثل صفات المخلوق .

أما التجسيم في الاصطلاح الفلسفي والكلامي، فإنه يعني تصور الله على شكل إنساني من حيث الصورة والهيئة . ومن الثابت تاريخياً أن هذه الفكرة كانت سائدة في الأساطير اليونانية ، ولا يكاد يخلو منها دين من الأديان ، إذ إن الكتب المقدسة بصفة عامة غالباً ما تعمد إلى تجسيم المعنويات أو المعقولات حتى يستطيع العامة فهم مرادها .

ويبدو أن فهم الألفاظ الموهمة بالتشبيه أو التجسيم التي وردت في بعض الآيات القرآنية فهماً ظاهرياً أو سطحياً هو الذي أدى إلى ظهور مثل هذه الاتجاهات التشبيهية والنزعات التجسيمية [١٢] .

وربما يكون قد ساعد على ذلك إطّلاع أصحاب هذه الآراء على بعض أفكار اليهود عن الله كما وردت في التوراة على نحو يؤدي

---

(١٢) انظر : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، ج١ ص٣٨٠ وما بعدها .

بالضرورة إلى التشبيه والتجسيم . وذلك بالإضافة إلى تسرب بعض الأفكار الرواقية عن جسمية الوجود ، فالوجود عندهم جسمياً ولا وجود لغير الأجسام .

* * *

وأياً ما كان الأمر ، فلقد بدأ التشبيه والتجسيم باعتبارهما من الاتجاهات الفكرية الإسلامية في دائرة التفسير ، وخاصة على يد مقاتل بن سليمان (المتوفى سنة ١٥٠ هجرية = ٧٦٧ ميلادية) الذي بالغ في تصوير الله تصويراً جسمياً وتشبيهه بالإنسان اعتماداً على ما ورد في القرآن الكريم من ألفاظ تؤيد ذلك ، مثل نسبة الوجه واليدين والجنب والعين والجلوس على العرش وما إلى ذلك إلى الله تعالى .

* * *

وإلى جانب مفسري أهل السنة، فلقد ظهر التشبيه في الفكر الشيعي على نحو واضح لدى العديد من الفرق الشيعية . ولكننا نكتفي هنا بالإشارة إلى أن هشام بن الحكم أحد متكلمي الشيعة الإمامية كان أكثر هؤلاء ضلوعاً في هذا القول .

ومن الثابت تاريخياً أن أبا محمد هشام بن الحكم (المتوفى سنة ١٩٩ هجرية = ٨١٤ ميلادية) ، قد ولد بواسط ثم انتقل إلى الكوفة وبغداد . وقد تتلمذ للإمام جعفر الصادق ، كما تتلمذ لجهم بن صفوان .

وقد جادل هشام بن الحكم العديد من مخالفيه ، وكان من أبرزهم أبو الهذيل العلاف المعتزلي المعروف .

وقد مات هشام بن الحكم مستتراً بعد نكبة البرامكة ، إذ إنه كان على صلة بيحيى البرمكي .

ويُعتبر هشام بن الحكم من أكبر متكلمي الشيعة الأوائل ، وأقدرهم على الجدل والمناظرة. وقد توسع في الحديث عن نظرية الإمامة مناصراً الشيعة . وربما كان أميل إلى القول بالجبر ، حيث تأثر بجهم بن صفوان .

ويعزي المؤرخون إليه كتباً كثيرة لم يصلنا شيء منها .

وقد اعتنق العديد من مفكري الشيعة آراءه مع بعض التعديل .

ومن أبرز ما اشتهر به قوله بالتجسيم : فربه جسم طويل عريض عميق ، له لون وطعم ورائحة ، يتحرك ويسكن ، وإذ كان لا كالأجسام ، فإنه نور ساطع يتلألأ من كل الجوانب ، ومكانه العرش [١٣] .

* * *

ولقد بلغت التشبيه والتجسيم ذروتهما في مذهب الكَرّامية .

ولسنا في حاجة إلى القول بأن الكَرّامية إنما هي فرقة من أهل السنة، تُنسب إلى محمد بن كَرّام الذي نشأ في سجستان ، وتُوفي في بيت المقدس (سنة ٢٥٦ هجرية = ٨٦٩ ميلادية) .

والكَرّامية مجسمون يذهبون إلى أن الله محدود من جهة العرش ، وأن شيئاً لا يحدث في العالم قبل حدوث أعراض في ذاته .

---

(١٣) انظر : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، ج٢ ص٢١٦ وما بعدها .

وقد عُرف الكرّامية بالزهد والتقوى والعمل على نشر الإسلام .

ويذكر كُتاب المقالات والفِرق أنه قد تعددت فروعهم من غير اختلاف في الأصول ، وكثر أتباعهم في خراسان وما وراء النهر وبيت المقدس حتى أوائل القرن السابع الهجري (= الثالث عشر الميلادي) .

وقد ذكر ابن كرّام أن معبوده على العرش استقراراً ، وأنه بجهة فوق ذاتاً ، وأطلق عليه اسم الجوهر ، وأنه مماس للعرش من الصفحة العليا ، وأنه يجوز عليه الانتقال والتحول والنزول .

وقد اجتمع الكرّامية على إطلاق لفظ الجسم على الله ، وذلك بمعنى أنه قائم بذاته .

وأقر الكرّامية بأن لله جهة من العالم ، ولما كانت أعلى الجهات وأشرفها هي جهة فوق لذلك كان سبحانه في جهة فوق ، حتى إذا رؤي كانت رؤيته من تلك الجهة [١٤] .

* * *

ويبدو أن مثل هذه الاتجاهات التشبيهية والنزعات التجسيمية التي ظهرت في الفكر الإسلامي منذ القرن الأول الهجري قد أدت إلى حدوث رد فعل لبعض مفكري الإسلام الذين آثروا القول بالتنزيه .

ومن المعلوم أن التنزيه يعني استبعاد كل صفة عن الله تؤذن بالجسمية أو المكانية أو الشبه بالإنسان . ولذلك ، قيل : « كل ما خطر ببالك فالله بخلاف ذلك » .

---

(١٤) انظر : سهير محمد مختار : التجسيم عند المسلمين (مذهب الكرّامية) ، القاهرة ١٩٧١.

وقد أجمع على القول بالتنزيه أهل السنة والمعتزلة ، وقال به السلف من غير تأويل . إلا أن المعتزلة كانت أكثر الفرق الإسلامية توسعاً في القول بالتنزيه ، ولذلك فقد لجأوا إلى التأويل لاستبعاد أية شبهة من الجسمية أو المكانية عن الله تعالى .

القَدَريـــة

القَدَريون الأوائل هم جماعة من التابعين وتـابعي التـابعين قـالوا بحرية الإرادة وقدرة الإنسان على أعماله .

وقد رددوا هذه الأقوال في الشام والعراق . وكان على رأسهم معبد الجهني وغيلان الدمشقي [١٥] .

والقَدَرية ضد الجبرية التي تقول بأن الأفعال لا تُنسب إلى الإنسـان إلا على سبيل المجاز وليس الحقيقة .

ويبدو أن هؤلاء القَدَريين الأوائل قد مهدوا للمعتزلة وتلاشوا فيهم . ولذلك قد يُسمى المعتزلة أحياناً « القَدَرية » .

ويُعتبر معبد الجهني (المقتول سنة ٨٠ هجريـة = ٦٩٩ ميلاديـة) أول من أظهر القول بالقَدَر على نحو واضح بين المسلمين .

وقد اشتهر أمره بالبصرة . وقد أقام مدة بالمدينة .

ويُروى أن معبد الجهني قد جالس الحسن البصري ، ثم انصـرف عنه .

وقد اختلفت الروايات في سبب قتله ، فمن قائل بأن الحجاج (عامل الأمويين على الكوفة) قد قتله لانضمامه إلى الخوارج ، ومنهم من قال بأنه قد قتله لزندقته .

---

(١٥) انظر : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، ج١ ص٤٣٤ وما بعدها .

وهو أول من اشتهر بين المسلمين بنفي القدر والقول بالحرية الإنسانية .

وقد انضم إليه نفر من الناس ، وأسس جماعة القَدَرية . وكان من أبرز من تأثروا به غيلان الدمشقي .

ويزعم بعض المؤرخين أن غيلان الدمشقي (المقتول حوالي عام ١٠٥هجرية = ٧٢٣ ميلادية) كان من أصل مسيحي، إلا أن هذا الزعم لم يثبت بالدليل القاطع

ومن الثابت أن غيلان الدمشقي قد أقام فترة طويلة في دمشق . الأمر الذي دعا البعض إلى القول بأنه قد التقى بيوحنا الدمشقي وأخذ عنه القول بالقَدَر أو بحرية الإنسان . إلا أنه ليس هناك ما يؤيد هذا القول أيضا[١٦] .

ومن المتفق عليه أن غيلان الدمشقي كان كاتباً بليغاً .

وقد ذهب في نفي القدر مذهب معبد الجهني. وقد استتابه عمر بن عبد العزيز، ولكنه عاد إلى دعوته ، فقتله هشام بن عبد الملك الخليفة الأموي .

وقد ذكره المعتزلة في طبقاتهم بالإجلال ، إلا أننا لا نستطيع أن نعتبره واحداً من المعتزلة ، أو أن المعتزلة تُعد تطوراً لمذهبه ، لأنه لم يثبت أن له آراء في مسائل أخرى غير قوله بالحرية الإنسانية .

---

(١٦) انظر : دكتور عبد الرحمن بدوي : مذاهب الإسلاميين ، الجزء الأول (المعتزلة والأشاعرة) . دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٧١ ، ص١١٨ ١١٩

وعلى أي الأحوال ، فإننا نميل إلى القول بأن القَدَريين الأوائل قد تبنوا القول بالحرية الإنسانية رداً على القول بالجبر الذي شاع في عصر الدولة الأموية .

الجبريـــة

من الثابت تاريخياً أن القول بالجبر قد ظهر منذ القرن الأول الهجري ، وذلك لدواعٍ متعددة ، منها ما هو سياسي حيث كان الأمويون يروجون لهذه الفكرة، ومنها ما هو ميتافيزيقي حيث أراد البعض أن يفردوا الله بالفاعلية في الكون .

ومجمل رأي الجبرية أن الأفعال التي يأتي بها الإنسان ، محامد كانت أو رذائل ، ليست من عمله ، وإنما هي من خلق الله أجراها على يد الإنسان ، فالعبد ليس له فعل ولا قدرة على فعل ، ومن ثم فالمؤمن لا يكفر بما يرتكبه من كبائر لأنه مجبر على ارتكابها ، وهو كالريشة المعلقة في الهواء تتحرك كيفما يحركها الريح .

وإذا كان كُتَّاب المقالات والفرق قد ذكروا عدداً كبيراً من القائلين بالجبر ، فإننا لا نعدو الصواب إذا أشرنا إلى أن فرقة الجهمية تُعد من أشهر القائلين بالجبر في الفكر الإسلامي .

وتُعتبر الجبرية على النقيض تماماً من القَدَرية . حيث إن المجبرة يقولون بأن الإنسان مجبر لا اختيار له ولا قدرة ، وأن الله قدَّر الأعمال أزلاً وخلقها .

وتروي معظم المصادر التاريخية أن الجعد بن درهم كان أول من أظهر القول بالجبر وخلق القرآن ، ثم أخذ عنه جهم بن صفوان وفسر القول في هذه الآراء (١٧) .

* * *

---

(١٧) انظر : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، ج١ ص٤٥٠ وما بعدها

لما أقبل المسلمون على جمع السُنَّة اتجهت عنايتهم إلى السند والمتن معاً ، ومع ذلك فقد لبست آراء غريبة ثوب أحاديث الرسول (ﷺ) ، ونفذت إلى المسلمين .

ثم ظهر منهج الدراية يحكِّم العقل فيما يعرض له ، وينقد أسلوب الرواية ، ويلفت النظر إلى هذا الحشو .

وقد كان الجعد بن درهم (المقتول سنة ١١٧هجرية = ٧٣٥ميلادية)، وهو من خراسان ، أول من حمل لواء هذه الدعوة ، وقد عمل مؤدِّباً لمروان بن محمد آخر ملوك بني أمية ، فأدخله في الزندقة على حد تعبير بعض المؤرخين . ويروي ابن تيمية أن دولة بني أمية كان انقراضها بسبب هذا الجعد المعطِّل وغيرهِ من الأسباب التي أوجبت إدبارها .

وكان الجعد أول من قال بخلق القرآن ، ويقال : إن لبيد بن الأعصم هو أصل هذا القول وأنه أخذه عن يهودي باليمن ، فلما عُرف ذلك عنه ، جدَّ الأمويون في طلبه فغادر دمشق إلى الكوفة ، ولكن خالد بن عبد الله القسري أمير الكوفة من قِبل الأمويين لم يلبث أن قبض عليه وقتله بحجة أنه يقول : « إن الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً ، ولم يكلم موسى تكليماً » .

ويهمنا هنا أن نتبين المصدر الذي استقى منه الجعد أفكاره . رأينا أن القدماء ذهبوا إلى أنه أخذها عن اليهود أو المانوية أو الصابئة الفلاسفة ، ولكن بعض ثقات الباحثين المحدثين قد رأوا أن نسبة آراء الفِرق الإسلامية إلى أعداء الإسلام كانت عادة الفِرق المتناظرة ، وأن المصدر الحقيقي لهذه الآراء هو الإسلام نفسه ، وإذا كان ثمة تأثير خارجي فإنه ليس في نشأة

هذه الأفكار ، وإنما في كونها عارضت الفكرة اليهودية المجسمة القائلة بأن الله تُجلى تجلياً جسمانياً لموسى ، وكلمه كلاماً مادياً .

وعلى أية حال ، فإن الجعد بن درهم يُعتبر أول من وضع فكرة التأويل العقلي في النصوص الدينية .

وكان جهم بن صفوان قد التقى بالجعد بن درهم في الكوفة ، وأخذ عنه منهج التأويل وتحكيم العقل بدلاً من الاعتماد على الرواية .

* * *

وقد كان جهم بن صفوان (المقتول سنة ١٢٨هجرية = ٧٤٥ميلادية) من رجال العصر الأموي ، إليه تُنسب الفرقة الجهمية .

ويُروى أنه قال مع المرجئة بأن الإيمان محله القلب ونفى مع المعتزلة عن الله كل وصف يجوز إطلاقه على غيره ، كالوجود والحياة والعلم ، وجوّز وصفه فقط بما يختص به من صفات الأفعال كالخلق ، وذهب إلى أن كلام الله حادث .

ويبدو أن جهم بن صفوان كان مناظراً بارعاً للدهرية وغيرهم من أصحاب العقائد غير الإسلامية ، كما كانت له آراء متعددة في بعض المسائل الفلسفية .

ومما يدل على ذلك ما رُوي عنه في إثبات وجود الله .

فقد رُوي أن الجهم لقي رجلاً من اليونانيين فقال له (اليوناني) : هل لك أن تكلمني وأكلمك عن معبودك هذا ، أرأيته قط ؟ قال : لا ، قال :

فلمسته ؟ قال : لا ، قال فذقته ؟ قال : لا ، قال : فمن أين عرفته وأنت لم تدركه بحس من حواسك الخمس وإنما عقلك معبر عنها فلا يدرك إلا ما وصل إليه من جميع المعلومات ؟ فتلجلج جهم ساعة ثم استدرك فعكس المسألة عليه ، فقال له : أما تقر أن لك روحاً ؟ قال : نعم : فهل رأيته أو ذقته أو سمعته أو شممته أو لمسته ؟ قال : لا ، قال : فكيف علمت أن لك روحا ؟ فأقر له اليوناني [١٨] .

فكأن الجهم قد استدل على وجود الله من النظر في نفسه . وهذه الفكرة تعد شاهد صدق على أن جهم بن صفوان يمكن أن يمثل البواكير الحقيقية للفلسفة الإسلامية .

وكان الجهم جبرياً يقول بأن أعمال الإنسان يخلقها الله .

ومن أقواله في هذا الصدد : إن الإنسان لا يقدر على شيء ، ولا يوصف بالاستطاعة ، وإنما هو مجبور في أفعاله ، لا قدرة له ولا اختيار ، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات ، وتنسب إليه الأفعال مجازاً كما تنسب إلى سائر الجمادات، كما يقال: أثمرت الشجرة وجرى الماء وتحرك الحجر وطلعت الشمس وغربت وتغيمت السماء وأمطرت واهتزت الأرض وأنبتت ... إلى غير ذلك ، والثواب والعقاب جبر ، كما أن الأفعال جبر . قال : وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضاً كان جبرا .

---

(١٨) أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي : العقد الفريد، تحقيق وتقديم دكتور عبد الحكيم راضي ، الهيئة العامة لقصور الثقافة ، القاهرة ٢٠٠٤ ، ج٢ ص٤١١ .

وقد دعّم جهم وأصحابه رأيهم في القول بالجبر بآيات يرونها تؤيد ذلك ، مثل قوله تعالى : ﴿ إِنَّكَ لاَ تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [١٩] وقوله: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لآمَنَ مَنْ فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً﴾[٢٠]، وقوله : ﴿ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ ﴾[٢١] وقوله : ﴿ وَلاَ يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ﴾ [٢٢] .

* * *

وإذا كانت الجهمية هي من أهم الفرق الإسلامية التي قالت بالجبر في هذا العصر المبكر ، فإنه يجدر بنا أن نشير هنا إلى أن بعض الكُتّاب والمؤرخين وخاصة من القدماء قد أطلق خطأ لقب الجهمية على فرقة المعتزلة . وربما يرجع ذلك الخلط إلى اشتراك المعتزلة مع الجهم في بعض الآراء الميتافيزيقية مثل التنزيه الإلهي المطلق والتأويل العقلي للنصوص الدينية ، إلا أنه من الثابت أن الجهمية تخالف المعتزلة بل وتعارضها في مسألة الحرية الإنسانية، الأمر الذي يصعب معه إدماج فرقة الجهمية في مذهب المعتزلة . بل ربما يكون مذهب المعتزلة وخاصة في مسألة الحرية الإنسانية بمثابة رد فعل لرأي الجهمية في الجبر .

---

(١٩) سورة القصص ، آية ٥٦ .

(٢٠) سورة يونس ، آية ٩٩ .

(٢١) سورة البقرة ، آية ٧ .

(٢٢) سورة هود ، آية ٣٤ .

الفصل الرابع

المعتزلـــــة

التعريف بالمعتزلة

تُعتبر المعتزلة أهم فرقة عرضت موضوعات علم الكلام في نسق مذهبي متكامل ، بل لقد أصبحت مسائل علم الكلام تناقَش في إطار الحدود التي وضعها رجال المعتزلة .

ولا ترجع أهمية المعتزلة إلى أنها تمثِّل النزعة العقلية في الفكر الإسلامي فقط ، بل إلى مكانتها في الحضارة الإسلامية إبان ازدهارها ، فضلاً عن أنهم كانوا أشد المدافعين عن الإسلام فكراً وجدلاً ضد أصحاب الديانات الأخرى والمتطرفين في فهم العقيدة الإسلامية بالإضافة إلى الزنادقة، فإنه كانت هناك خصائص حضارية تميزت بها هذه الفرقة وأهمها:

فمن جهة ، يمكن أن يلاحَظ أن المسار التاريخي للمعتزلة قد صاحب أو واكب المسار التاريخي للحضارة الإسلامية ازدهاراً وانهياراً ، إذ إن ازدهار الاعتزال إنما كان في أوج الحضارة الإسلامية في القرن الثالث الهجري ، كما أن غياب المعتزلة عن مسرح الحياة الفكرية الإسلامية قد واكب تدهور هذه الحضارة . ولم تكن الحال كذلك بالنسبة لأية فرقة كلامية أخرى .

ومن جهة أخرى ، فإنه يمكن أن يلاحظ أيضاً أن الأغلبية الساحقة من رجال هذه الفرقة كانت من الموالي ، بل ومن أصحاب الحرف ، وأهمية ذلك حضارياً ترجع إلى أن مبدأ المساواة قد تحقق في الحضارة الإسلامية على نحو جعل رواد الفكر أناساً من الشعوب المغلوبة ومن

الطبقات الدنيا . والجدير بالذكر أن ذلك لا يُعد سبباً للتشكك في إيمـــانهم أو اعتبار أن رواسب حضارية ودينية قد خالطت اعتقادهم ، إذ إن معظم حملة العلم في الإسلام كانوا من العجم ، لأن العلم يقتضي نوعاً من التحضـــر ، لذلك كان الموالي أسرع من عرب البادية إلى نيله والنبوغ فيـــه . وذلـــك بالإضافة إلى أن العرب حين خرجوا من البداوة إلى الحضــــارة شـــغلتهم أعباء الدولة من السياسة والإدارة عن القيام بالعلم والنظر [١] .

*　　　*　　　*

أما فيما يتعلق بعوامل نشأة المعتزلة وسبب إطلاق هذا الاسم علـــى رجالها ، فإنه ينبغي علينا أن نأخذ بحذر تلك الروايات التي تُرجع ذلك إلى حادثة انشقاق واصل بن عطاء (المتـــوفى ســـنة ١٣١ هجريـــة = ٧٤٨ ميلادية) مؤسس مذهب المعتزلة عن الحسن البصري (المتوفى سنة ١١٠ هجرية = ٧٢٨ميلادية) إمام أهل السنة في عصره بشـــأن الحكـــم علـــى مرتكب الكبيرة وقول واصل بأنه في منزلة بين المنزلتين ، أو تلـــك الآراء التي تحاول اعتبار المعتزلة المتكلمين استمراراً للمعتزلة السياسيين الـــذين اتخذوا موقفاً محايداً بشأن المسائل السياسية أثناء الفتنة الكبرى .

وإذا نظرنا إلى المسألة من وجهة أخرى ، تبين لنـــا أن المشـــكلة الحقيقية التي عنها انبثق المعتزلة باعتبارهم أصحاب النظر العقلي هي في الإسلام كما هو الأمر في سائر الأديان : ففي كل دين كتاب مقدس وأقوال

---

(١) انظر : دكتور أحمد محمود صبحي : في علم الكلام ، الجـــزء الأول (المعتزلـــة) ، دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٨٥ ، ص ١٠٤ وما بعدها .

مأثورة ، ولكن ماذا لو تعارض ظاهر النص مع العقل ؟ أيهما المــرجَّح : تقديس النص والنأي به عن النظر العقلي ، وذلك هو موقف النصيين مــن أهل الظاهر ، أم تأويل ظاهر النص كي يتمشى مع العقل فيتســنى إقنــاع المخالفين خصوصاً من أصحاب الديانات الأخرى ، وأولئك هــم المؤولــة ومنهم المعتزلة ؟

وإذا كنا لم نهتم في هذا المقام ببيان أصل لفظ « معتزلة » ، فــذلك لأن اهتمامنا الأساسي ينصب على النسق المذهبي المتكامل لهــذه الفرقــة منهجاً وموضوعاً . ويكفينا أن نعلم أن أول من أسس هذه الفرقة هو واصل بن عطاء .

ويرجع الفضل إلى واصــل في وضــع البــذرة وتحديــد المــنهج والمسار. وأما اكتمال الاعتزال من حيث هو نسق مذهبي متكامل ، فإنه لم يتم إلا في القرن الثالث الهجري (= التاسع الميلادي) حيث تبلورت أصول المذهب المعتزلي التي عُرفت بالأصول الخمسة والتي سنعرض لها فيمــا يلي في شيء من الإيجاز .

وقبل أن نتحدث عن هذه الأصول الخمسة لدى المعتزلة ، فإنه لابد من الإشارة هنا إلى أن مذهب المعتزلة بعد اكتماله على المستويين المذهبي والمنهجي قد انقسم إلى مدرستين كبيرتين هما مدرسة البصــرة ومدرســة بغداد . وهاتان المدرستان وإن اشتركتا في الإطار العام لمذهب المعتزلة إلا

أنه كانت توجد بينهما بعض الفوارق الدقيقة التي لا محل لذكرها في هــذا المقام [٢] .

---

(٢) راجع ما كتبناه عن المعتزلة في :

- الباب الثاني من كتابنا : نظريات نشأة الكون في الفكر الإسلامي ، دار الوفــاء لــدنيا الطباعة والنشر ، الإسكندرية ٢٠٠٢ .
- الفصل الأول من الباب الثاني من كتابنا : الكلمة الإلهية عند مفكــري الإســلام ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، الإسكندرية ٢٠٠٢ .
- السببية عند القاضي عبد الجبار ، دار الوفاء لــدنيا الطباعــة والنشــر ، الإســكندرية ٢٠٠٤.
- المقالة الثانية من كتابنا : قطوف من حدائق الفلسفة الإسلامية ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، الإسكندرية ٢٠٠٦ .

الأصول الخمسة

تمهيد :

تجمع رجال المعتزلة أصول خمسة لا يُعد معتزلياً من لا يؤمن بها مجتمعة [٣] . فهي تشكل في مجموعها أساس المذهب المعتزلي . ومن تخلى عن واحد منها خرج عن نطاق المذهب المعتزلي . وهذه الأصول هي : التوحيد ، العدل ، الوعد والوعيد ، المنزلة بين المنزلتين ، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

ويبدو أن مصطلح « الأصول الخمسة » عند المعتزلة لم يظهر إلا عندما حدث شيء من التداخل بين المعتزلة وبعض الفرق الأخرى مثل الجهمية والمرجئة والخوارج والزيدية ، وذلك لتشابه آراء هذه الفرق مع بعض آراء المعتزلة على الرغم من وجود التعارض الواضح بين آراء المعتزلة وآراء هذه الفرق في بعض المسائل الأخرى .

وإذا كان من الثابت أن هذا المصطلح لم يظهر لدى واصل بن عطاء مؤسس المذهب ، فإنه من المحتمل أن يكون قد ظهر لدى بعض تلاميذه ، وإن كان من المؤكد أنه قد ظهر لدى أبي الهذيل العلاف . أي أن هذا المصطلح كان قد استقر في الأذهان في أوائل القرن الثالث الهجري (= التاسع الميلادي) .

---

(٣) انظر : أبو الحسين الخياط : كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ، تحقيق دكتور نيبرج ، مكتبة الكليات الأزهرية ودار الندوة الإسلامية ، القاهرة - بيروت ١٩٨٨، ص ١٢٧ .

وفيما يلي سنحاول أن نقدم عرضاً موجزاً لهذه الأصول الخمسة عند المعتزلة بما تتضمنه من مسائل مختلفة تشكل في مجموعها الإطار العام لمذهب المعتزلة (٤) .

* * *

الأصل الأول : التوحيد :

(أ) معنى التوحيد :

التوحيد في اللغة معناه الحكم بأن الشيء واحد في العدد والعلم بأنه كذلك وفي الاصطلاح هو تجريد الذات الإلهية عن كل ما يُتصور في الأفهام ويُتخيل في الأوهام والأذهان . فإذا قلنا : إنه تعالى واحد ، عنينا بذلك أنه منفرد الذات في عدم المثل والنظير وأنه لا يقبل التجزؤ والانقسام والتكثر وأنه لم يزل وحده ولم يكن معه شريك آخر . لذلك قيل: إن التوحيد هو معرفة الله تعالى بالربوبية والإقرار له بالوحدانية ونفي الأنداد عنه جملة .

ومعنى الوحدانية أن للحق سبحانه وتعالى كمالاً لا يشاركه فيه غيره، وأنه منفرد بالإيجاد والتدبير بلا واسطة ولا معالجة ، وأنه لا مؤثر سواه .

ومعنى ذلك أن للتوحيد معنيين : الأول هو القول بأن الله تعالى واحد في ذاته ولا يلحقه تغير ولا كثرة وليس له أجزاء تجتمع فيتقوم منها ،

---

(٤) سنعتمد في هذا العرض على : القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، تحقيق دكتور عبد الكريم عثمان ، مكتبة وهبة ، القاهرة ١٩٦٥ .

بل هو واحد من جميع الوجوه . والثاني هو القول بإله واحد لا شريك له مباين للعالم ومدبّر له ، لأن الوجود الذي يوصف به لا يمكن أن يكون لغيره خلافاً للثنوية القائلين بإلهين أو لأصحاب التكثير القائلين بتعدد الآلهة.

لقد استخدم المعتزلة هذا المفهوم العميق للتوحيد شرحاً لعقيدة التوحيد الإسلامية التي تقضي بأنه لا إله إلا الله وحده لا شريك له وليس كمثله شيء ، ورداً على أصحاب التيارات التجسيمية والنزعات التشبيهية سواء من المسلمين أو من أصحاب الديانات الأخرى ، ودفعاً لمذاهب الثنوية أو القائلين بتعدد الآلهة .

وإذا كان مفهوم التوحيد على هذا النحو هو نفسه المفهوم الذي تتضمنه العقيدة الإسلامية عن التوحيد ، فإنه من الملاحظ أن المعتزلة قد توسعوا في ذلك عندما استنبطوا منه مسائل عديدة ذات طابع ميتافيزيقي واضح .

(ب) التنزيه :

ولكي يطبق المعتزلة مفهوم التوحيد فقد نفوا عن الله كل تصور بشري . فليس ثمة مماثلة بين الله والإنسان مطلقاً . فضلاً عن أننا لا يمكن أن نعلم شيئاً عن ذات الله ، إذ إن كل ما يدور في تصور الإنسان أو وهمه فالله بخلاف ذلك .

ومع ذلك ، فإنه سبحانه وتعالى يمكن أن يتصف بصفات إيجابية بعضها ينفرد به الله كالوحدانية والقدم والصمدية ، وهي صفات إيجابية من

حيث اللفظ سلبية من حيث المعنى : فالوحدانية تعني نفي الشــريك عنــه والقدم يعني نفي الحدوث عنه والصمدية تعني احتياج الموجودات إليه مــع عدم احتياجه إليها .

أما الصفات الإيجابية لفظاً ومعنى والتي أثبتها المعتزلة من صفات الذات، فهي القدرة والحياة والعلم ، وهي صــفات يوصــف بهــا الله ولا يوصف بأضدادها من عجز أو موت أو جهل . ولا يعنـــي إطـــلاق هــذه الصفات (القدرة والعلم والحياة) على الإنسان مماثلة أو مشابهة بينه وبــين الله ، لأن هذه الصفات إنما تُطلق على الله لذاته ، بينما تُطلق على الإنسان لمعنى خارج ذاته .

(ج) الصفات عين الذات :

ولفهم موقف المعتزلة في كيفية استحقاق الله تعالى للصفات التي هي سمة من سمات الكمال ، فإنه ينبغي علينا أن نشير إلى أن المعتزلـــة قــد أرادوا الرد على فكرة الأقانيم لدى النصرانية . فالقول بأن الذات الإلهيــة جوهر يتقوَّم بأقانيم أو صفات أدى إلى الاعتقاد باســتقلال الأقــانيم عــن الجوهر وإلى اعتبار الصفات أشخاص وإلى تجسد الأقنوم الثاني في شخص المسيح .

فلمواجهة هذا الاعتقاد نفى المعتزلة وصــف الله بأنـــه جــوهر ، واعتبروا الصفات هي الذات غير مغايرة لها .

فصفات الله ليست حقائق مستقلة وإنما هي اعتبارات ذهنية ، ويمكن أن تختلف وجوه الاعتبارات في النظر إلى الشيء الواحــد مــن غيــر أن

يلزم عن ذلك التعدد في ذاته . فالذات الإلهية واحدة وتتعدد الصفات بتعدد وجوه الاعتبارات . فيقال : عالِم ، ونعني إثبات علم هو ذاته ونفي الجهل عنه ، ويقال : قادر ، بمعنى إثبات قدرة هي ذاته ونفي العجز عنه ، ويقال : حي ، بمعنى إثبات حياة هي ذاته ونفي الموت عنه .

فالله حي عالِم قادر بذاته لا بحياة وعلم وقدرة زائدة على ذاته . وهذا ما يقصده المعتزلة من قولهم بأن صفات الله عين ذاته .

أما من أثبت معنى أو صفة زائدة على ذاته فقد أثبت إلهين ، لأنه لو كانت الصفة مستقلة بنفسها زائدة على الذات لتعددت الصفات الأزلية ومن ثم تعددت الآلهة .

وكذلك يرى المعتزلة أن حمل الصفات على الذات على أنها معانٍ قائمة بالذات يجعل الله جوهراً تلحقه الأعراض ، وهذا ما ينكره المعتزلة بشدة . وإنما الله عندهم عالِم وعلمه ذاته قادر وقدرته ذاته حي وحياته ذاته. وهذه وحدة مطلقة بين ذات الله وصفاته .

ولكن ما الفرق إذن بين قولنا: عالِم وقولنا: قادر إذا كانت الصفات هي عين الذات ؟ يرد المعتزلة على ذلك بأن الفرق يتمثّل من جهة في اختلاف المعلوم عن المقدور ، ومن جهة أخرى يرجع إلى اختلاف أضداد هذه الصفات المنفية عن الذات .

(د) التفرقة بين صفات الذات وصفات الفعل :

هذه الصفات التي قال المعتزلة بأنها عين الذات وأنها مجرد اعتبارات ذهنية وأن اتصاف الله بها معناه إثبات ذاته ونفي أضدادها عنه،

هذه الصفات سماها المعتزلة « صفات ذاتية » ، لأن علاقتها بذات الله علاقة ذاتية أي أنها عين ذاته . وهذه الصفات هي العلم والقدرة والحياة والقدم والوحدانية .

إلا أن هناك صفات يجوز أن يوصف الله بأضدادها أو بالقدرة على أضدادها كالإرادة والكراهة والحب والبغض والرضا والسخط والأمر والنهي والإحياء والإماتة والانتقام والمغفرة والجبروت والرحمة ، إلى غير ذلك .

كما أن هناك صفات مشتقة من فعل من أفعال الله ، كالقول بأنه سبحانه متفضّل منعِم خالق رازق عادل جواد ، إلى غير ذلك .

وكذلك كل صفة اشتُقت للباري من فعل غيره . كالقول بأنه معبود (من العبادة) ومقصود (من قصد الكائنات إليه) ، إلى غير ذلك .

هذه الصفات كلها اعتبارات ذهنية أيضاً ، إلا أن الله لا يتصف بها منذ الأزل ، إذ إننا نلجأ إليها لأنها تناسب عقولنا التي تعجز عن إدراك اللامتناهي ونتحدث عنه بلغة المتناهي . لقد سمى المعتزلة مثل هذه الصفات « صفات الفعل » ، لأن اتصاف الله بها يقتضي وجود المفعول . كما أنها تتجدد بتجدد الأفعال الإلهية في الكون .

ولما كان المفعول وهو الكائنات التي يتوجه إليها الفعل الإلهي محدثة ، كان هذا الفعل محدثاً وكانت الصفة المشتقة منه محدثة أيضاً .

ومن أجل ذلك ، فإنه يمكن أن يقال بأن الله يتصف بهذه الصفات الفعلية مجازاً لا حقيقة .

(هـ) تأويل الصفات الخبرية :

وبعد أن ذهب المعتزلة في التنزيه إلى حد نفي أدنى مماثلة بين الله والإنسان ، نراهم يتجهون إلى الآيات القرآنية التي يمكن أن توهم التشبيه إذا فُهمت فهماً ظاهرياً فيؤولونها على نحو يتسق ويتفق مع تنزيههم المطلق لله. فمثلاً : « يد الله » تفيد نعمة الله أو فضله وتأييده ، و «وجه الله » هو الله ، و « الاستواء » على العرش يعني التمكن ، و «الفوقية» تعني العلو ، و« النزول » يفيد الإحسان والرزق، و« المعية » و «القرب » بمعنى التأييد والمعونة .

هكذا أراد المعتزلة تنقية تصورنا لله من كل شيء حسي وتخليص فكرة الألوهية من شوائب الإسرائيليات والتجسيم والتشبيه .

وإذا اعترض معترض بأن آيات التشبيه كثيرة في القرآن وهذا مستند من يذهب إلى التشبيه والتجسيم ، فإنه يمكن الرد بأن آيات التنزيه أوضح دلالة وأعلى تصوراً ، إذ إن الجسمية تقتضي النقص والافتقار والله منزه عن ذلك .

(و) إنكار رؤية الله :

واتساقاً مع نزعة المعتزلة التنزيهية ، فقد أنكروا إمكان رؤية الله بالأبصار ، لأن الرؤية تقتضي الجسمية (أن يكون المرئي جسماً) والجهة (أن يكون في مكان معين) والضوء . وذلك كله محال في حق الله .

وقد استندوا في تأييد ذلك إلى آيات اعتبروها محكمة مثل قوله تعالى : ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾ (٥) و ﴿ لَنْ تَرَانِي﴾ (٦) .

---

(٥) سورة الأنعام ، آية ١٠٣ .
(٦) سورة الأعراف ، آية ١٤٣ .

وقد أولوا الآيات التي توهم الرؤية مثــل قوله تعــالى : ﴿ وُجُــوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۞ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ (٧) ، فقالوا : ناظرة بمعنى منتظرة .

والجدير بالذكر أن الرؤية الحسية لله وإن كانــت مســتحيلة عنــد المعتزلة ، فإن بعضهم لا يمنع إمكان الرؤية القلبية أي العلم بذاته تعــالى التي تخفى علينا في الدنيا .

وإذا كنا نميل إلى الإقرار بصحة هذا الرأي الأخير الــذي يجعــل رؤية الله في الآخرة ما هي إلا رؤية قلبية أو نوع من العلم بذاته تعــالى ، فإنه يمكن تبرير ذلك بأن القوانين التي تحكم وجود الإنسان في الآخرة لابد أن تكون مخالفة تماماً لتلك القوانين التي تحكم وجوده في الحياة الدنيا .

وعلى أية حال ، فإنه لابد من الاعتراف هنا بــأن المتكلمــين قــد أخطأوا عندما خاضوا في هذه المسألة التي لا يستطيع العقل الحكم فيها بناءً على ما لديه من معطيات لأنها من الأمور الغيبيــة التــي عبــرت عنهــا النصوص الدينية تعبيرات ربما تكون مجازية لتقريب المعنى إلى أذهــان الجمهور .

إلا أن المعتزلة قد اضطروا اضطراراً إلى الخوض في بحث هــذه المسألة رداً على أصحاب التصورات التشبيهية والنزعات التجسيمية الذين فهموا النصوص الدينية التي تقرر رؤية الله بالأبصار يوم القيامــة فهمــاً حرفياً .

---

(٧) سورة القيامة ، الآيتان ٢٢ – ٢٣ .

وبالإضافة إلى ذلك، فإنه إذا كان المعتزلة قد تبنوا المذهب العقلي ، ذلك المذهب الذي يفسح المجال للإقرار بالوجود الذهني إلى جانب الوجود العيني ، فإنه كان من المنطقي عندما رفضوا الوجود العيني لله أن يعترفوا له بوجود ذهني ، ولذلك كان من المنطقي أن ينفوا الرؤية الحسية لهذا الموجود الذهني ويجعلوها مجرد نوعٍ من الإدراك أو العلم .

(ز) معنى أن الله سميع بصير :

ومع أن أكثر المعتزلة قد ذهب إلى أن الله سميع بصير في الحقيقة وليس ذلك مجازاً ، فإنهم جميعاً قد أنكروا القول بأن الله يبصر ببصر أو يسمع بحاسة السمع ، لأن ذلك يقتضي الآلة أو الجارحة من الأذن أو العين، وهذا ما يقتضي الجسمية لله ، تلك الجسمية التي رفض المعتزلة نسبتها إلى الله رفضاً قاطعاً .

ولذلك ، فقد أولوا صفة: « السميع البصير » على معنى العلم بالمسموعات والمرئيات .

(ح) الكلام الإلهي :

وطبقاً لفكرة المعتزلة العميقة عن التوحيد ونزعتهم إلى تنزيه الله تنزيهاً مطلقاً عن صفات المخلوقين ، فقد قال المعتزلة بأن كلام الله ليس أزلياً ، لأنه ليس صفة من صفات الذات وإنما هو من صفات الفعل المحدثة التي تتعلق بالمفعول المخلوق ، كما قالوا بأن القرآن الذي هو كلام الله مخلوق لأنه يتصف بصفات تنافي صفة القِدم التي هي من صفات الله الذاتية وكل من اتصف بها يكون قد اتصف بالألوهية ، فالقرآن

يتجزأ ويتبعَّض ، وهو باعتباره كلاماً يتكون من حروف وأصوات ، وذلك يوجب كونه مخالفاً للقديم ، وكل ما كان مخالفاً للقديم فهو محدث .

ولقد أفاض المعتزلة في بيان أوجه التجزؤ والتغير ليس فقط في الكلام بصفة عامة بل وفي القرآن خاصة ، وذلك لكي يبرهنوا على اعتقادهم بحدوث الكلام الإلهي وخلق القرآن . ومن الملاحظ أنهم قد أسرفوا في استخدام قياس الغائب على الشاهد ، إذ طبقوا على الكلام الإلهي ما لاحظوه على الكلام الإنساني من صفات توجب حتمية كونه مخلوقاً محدثاً .

وفضلاً عن ذلك ، فقد قدموا أسانيد نقلية تؤيد فكرتهم عن خلق القرآن وحدوث الكلام الإلهي ، أهمها : قوله تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ [٨] ، ثم وصف الذكر أي القرآن بأنه محدث إذ يقول تعالى : ﴿ مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ ﴾ [٩] ، وكل محدث مخلوق .

كذلك فإن القرآن قد سبقته كتب منزلة، ومما يؤيد ذلك قوله: ﴿ وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى ﴾ [١٠] ، وما تقدمه غيره يلزم حدوثه ولا يمكن أن يكون قديماً .

وكذلك فقد استند المعتزلة في وصف القرآن بأنه مخلوق إلى حديث منسوب إلى الرسول (ﷺ) ، جاء فيه : « إن الله خلق القرآن عربياً في كلامه » .

---

(٨) سورة الحجر ، آية ٩ .
(٩) سورة الأنبياء ، آية ٢ . وانظر أيضاً : سورة الشعراء ، آية ٥ .
(١٠) سورة هود ، آية ١٧ .

والجدير بالذكر أن مسألة قدم أو حدوث الكلام الإلهي وأزلية أو خلق القرآن لم تنل تلك الأهمية البالغة التي نالتها في عصر المأمون والواثق والمعتصم إلا عندما تدخلت الدولة بإيعاز من المعتزلة لفرضها عقيدة على الجمهور بالشدة ، وربما يكون الدافع إلى استعمال تلك الشدة هو اعتقاد المعتزلة (وبالتالي الدولة) بأن القول بقدم القرآن يكاد أن يضاهي قول النصارى في ألوهية المسيح الذي هو كلمة الله .

ومن الملاحظ أنه قد حدث هنا خلط بين كلمة الله (Logos) وبين كلام الله (Word of God) ، ويبدو أن المسؤول عن هذا الخلط هو يوحنا الدمشقي (الذي شارك هو وأسرته في إدارة الدولة الأموية ثم استقال والتحق بخدمة الكنيسة)[11] ، إذ كتب كتاباً سماه « حوار بين مسيحي ومسلم » جاء فيه : إذا قال لك المسلم ما تقول في المسيح ؟ فقل له : إنه كلمة الله ، ثم ليسأل النصراني المسلم قائلاً: بم سُمي المسيح في القرآن ؟ وليسكت فلا يتكلم بشيء حتى يجيب المسلم قائلاً : كلمة الله ألقاها إلى مريم

---

(١١) القديس يوحنا الدمشقي (توفي سنة ١٢٧ هجرية - ٧٤٠ ميلادية) لاهوتي سوري ، كان حجة في أمور الدين المسيحي ، نشأ في بلاط الأمويين بدمشق ، حيث كان يعمل أبوه الذي ورث عنه وظيفته ، ولكنه تنحى عنها ودخل ديراً في فلسطين . وقد بذل جهداً عظيماً في الدفاع بقلمه عن العقيدة المسيحية . اشتُهر بمؤلفاته اللاهوتية ، وأشهرها : «ينبوع الحكمة» وهو ينقسم إلى ثلاثة أقسام : تفسير لاهوتي لمقولات أرسطو ، وتاريخ البدع ، وعرض للعقيدة المسيحية . وكانت له شهرة كبيرة لدى اللاهوتيين ، ولا يزال حجة في الكنيسة الشرقية . نظم يوحنا أيضاً أناشيد ، ورتب الغناء في بعض الطقوس الدينية . وقد كانت له اهتمامات بالفلسفة اليونانية والمنطق ، إذ كان يعتمد عليهما في شرح وتوضيح بعض العقائد المسيحية .

وروح منه [١٢] ، فإن أجاب بذلك فاسأله : هل كلمة الله وروحه مخلوقة أم غير مخلوقة ؟ فإن قال : مخلوقة ، فليرد عليه بأن الله إذن كان ولم تكن له كلمة ولا روح ، فإن قلت ذلك فستفحم العربي لأن من يرى هـذا الـرأي زنديق في نظر المسلمين . ويقال : إن يوحنا الدمشقي كان يحمل خصومه من المسلمين عند الجدل معهم على التسليم له بهدوء ، إذ إن أسلوبه كـان أشبه ما يكون بالأسلوب السقراطي. ولقد اعتقد بعض البـاحثين أن يوحنـا الدمشقي قد أثار بهذه الأسئلة وأمثالها مشاكل خطيرة في الفكر الإسـلامي كمشكلة خلق القرآن وصفات الله وغيرها ، لأنه اسـتدرج المسـلمين فـي رأيهم في هذه الأسئلة والأجوبة إلى أمور لم يكن المسلمون يخوضون فيها.

كان لابد إذن أن يتبنى المعتزلة القول بحدوث كلمـة الله ويقيمـون على ذلك الأدلة العقلية والنقلية سواء أطلقت على المسيح أم على كلام الله ، وذلك لمواجهة الاعتقاد المسيحي في أزلية المسيح ومن ثم ألوهيته .

إلا أن المعتزلة قد تطرفوا في فرض مذهبهم على الناس . الأمـر الذي جعل الحنابلة ينكرون عليهم هذا الموقف . فلقد عارض الحنابلة حـق الدولة في فرض مذهب عقائدي على الناس ، بالإضافة إلى معارضة فرض الآراء الكلامية الدقيقة على العامة .

لقد كان الحنابلة يصرون على أنهم ليسوا من علماء الكلام ، وإنمـا هم فقهاء ومحدثون لا يتجاوزون رأياً لم يرد صـراحة فـي كتـاب الله ، فيقولون: القرآن كلام الله ، ويصفونه بأنه « مجعول » لورود هذه الصـفة في القرآن ، ولا يصفونه بأنه « مخلوق » لأنه لم ترد آية قرآنية بذلك .

---

(١٢) انظر : سورة النساء ، آية ١٧١ .

وبالإضافة إلى ذلك ، فإن لفظ « مخلوق » قد ارتبط في وجدان العامة بسوء فهم على درجة كبيرة من الخطورة : فمن ناحية يلتبس هذا اللفظ بلفظ « الاختلاق » أي الكذب ، وذلك يؤدي إلى اعتبار القرآن غير منزّل ، ومن ناحية أخرى فإنه يلزم عن تصور المخلوق أنه حي ولابد أن يموت إذ كل مخلوق فانٍ ، وهذا يثير القلق على الإسلام إذ يموت القرآن.

الحق إذن أن المعتزلة فقط لم يوفَّقوا في اختيار اللفظ المناسب للتعبير عن فكرتهم الدقيقة ، وإن كانت أدلتهم الكلامية ليس عليها غبار من الناحية العقلية .

(ط) تعقيب على أصل التوحيد :

هكذا قدم المعتزلة مفهوماً عقلياً خالصاً لتوحيد الله منزهين إياه تنزيهاً لم تبلغه فرقة من فرق المسلمين إلا من أخذ عنهم كالشيعة الزيدية خاصة .

والجدير بالذكر أن الآراء التي تحاول إرجاع فكرة التوحيد المطلق والتنزيه التام لله تعالى لدى المعتزلة إلى أصول أرسطية (فكرة المحرك الأول) أو أفلوطينية (فكرة الواحد) إنما هي آراء مجانبة تماماً للصواب. إذ إنه من الثابت أن فكرة الألوهية مضطربة وغير ناضجة في الفلسفة اليونانية عامة ، بينما بلغت ذروة ما بلغته من نضج في الدين الإسلامي ، فما كان لفرقة كلامية تدافع عن دينها لتدع ما جاء به الدين الإسلامي وتقتبس من الفلسفة اليونانية أضعف جوانبها .

وفضلاً عن ذلك ، فإنه لابد من تفهم ظروف وملابسات أقوال المعتزلة : إنهم أساساً كانوا مدافعين (عن الإسلام ضد الديانات الأخرى)،

فالموقف الذي تفرضه الخصومة هو أن تصاغ الآراء على نحو معــارض ومخالف تماماً لمعتقدات الخصوم ، فإن جاءت اليهودية بالتشبيه والتجســيم تطرف المعتزلة في التنزيه ، وإن قالت المسيحية بالتثليث نقض المعتزلــة هذا الاعتقاد بتصور وحدة مطلقة بين الذات والصفات .

* * *

الأصل الثاني : العدل :

(أ) أهمية هذا الأصل :

إذا كان التوحيد هو أهم سمة للذات الإلهية ، فإن العدل هو أهم سمة للفعل الإلهي . وإذا كان التوحيد يتعلق بالحقيقة الإلهية من حيث هــي ذات مطلقة ، فإن العدل يتعلق بالفعل الإلهي من حيث صلته بالإنسان . وإذا كان المعتزلة قد نزهوا الله في أصل التوحيد عن صفات المخلوقين ، فإنهم قــد نزهوه في أصل العدل عن الظلم . فالله منفرد بذاتيته التي لا يشبهها أحــد سواه كما أنه منفرد بخيريته فلا يصدر عنه الشر أصلاً .

ويمكن التأكيد هنا على القول بأن أصل العدل لدى المعتزلة يمكن أن يشكل الأسس الميتافيزيقية أو الأصول العقائدية التي تقوم عليها الأخلاق .

ولقد اختار المعتزلة من بين جميع صفات الفعل الإلهي صفة العدل ليجعلوها الأصل الثاني ، لأن العدل هو رأس الفضائل التي تحكم الأفعــال المتعدية إلى الغير لاسيما في علاقة رب بمربوبين أو حاكم بمحكــومين . ومن ثم ففي مجال علاقة الله بالإنسان يكون العدل هو أسمى الفضائل بــل أهم صفات الفعل الإلهي .



ومن المعلوم أن العدل هو ما يقتضيه الفعل من الحكمة أو صدور الفعل على وجه الصواب والمصلحة . وهذا يعني أن تكون جميع الأفعال الصادرة عن الله والمتعلقة بالإنسان المكلف بمقتضى الحكمة وعلى وجه المصلحة .

وهذا الأصل ينطوي على عدة نظريات سنتناولها في إيجاز كما يلي:

(ب) نفي صدور القبح عن الله :

إذا كان الثنوية قد نسبوا وجود الشر في هذا العالم إلى إله آخر غير إله الخير أو النور ، لأنه لا يصح أن يصدر الشر عن إله خيِّر حكيم ، فإن المعتزلة قد تحدثوا عن مسألة أصل الشر (الجدير بالذكر أن المعتزلة يستخدمون لفظَي الحُسن والقبح بدلاً من الخير والشر) من غير مساس بوحدانية الله وحكمته وعدله .

فيرى المعتزلة أنه إذا كان الله حقيقة هو الممرض المسقم لمن أمرضه لأن أحداً لم يمرض نفسه ولم يسقمها ، وإذا كان هو المصيب للزرع من قحط وجدب ، إلى غير ذلك من الأمور التي يصادفها الإنسان في حياته ويحسبها من الشرور ، فإن ذلك كله لا يُعد من قِبله تعالى شراً أو فساداً، إذ ليس كل ما تكرهه النفس يُعتبر قبيحاً ، وإنما القبيح ما كان ضرراً خالصاً أو عبثاً محضاً ، وذلك كله من الله محال .

والذي يوضح ذلك أن المعتزلة يفرقون بين الحُسن والقبح من جهة والنفع والضرر من جهة أخرى. فليس كل نافع حسناً ولا كل ضرر قبيحاً.

ومن هنا ذهبوا إلى أن الآلام والكوارث لا تقبح متى كانت امتحاناً للإنسان يستحق الثواب عندها بالصبر كما يستحقه بالشكر . كما أنه لو كان الإنسان في نعيم ولذة دائمين لبغى في الأرض وتجبر. ولما كان الإنسان لا يصلح إن بُسط له في الرزق ، لذلك فإن الآلام الواقعة عليه من قبله تعالى لا تُعد ظلماً أو عبثاً أو فساداً .

إلا أن هذا لا يعني أن الآلام توصل الإنسان حتماً إلى الصلاح ، لأن في ذلك إلغاء لحريته . وكما أنه ليس كل ضرر موجباً لصلاحه ، فكذلك ليس كل نعيم موجباً لبغيه . وإنما النعم والنقم كلها مصالح تدعو الإنسان إلى التذكرة والاعتبار ، ولكنها لا تضطره إلى صلاح أو فساد .

وبالإضافة إلى ذلك ، فإن المعتزلة قد قرروا أنه إذا كانت الدنيا دار تكليف يُمتحن فيها الإنسان بالنعم والنقم معاً ، فإنه من المستحيل أن ينزل الله بعبد كارثة يختار عندها الكفر وكان بغيرها مؤمناً . وكذلك فإنه لم يترك الإنسان من دون هداية وإرشاد من غير إكراه على الإيمان .

وهكذا ، فإنه يكون من الواضح أن المعتزلة قد نفوا صدور الشر عن الله ، فمن الناحية الميتافيزيقية ، فإن الله قد خلق العالم بكل ما فيه على نحو حسن ، لأن الله خيراً لا يصدر عنه إلا الخير . ومن الناحية الطبيعية ، فإن ما في العالم من كوارث وآلام ومصائب لا يُعد شراً وإنما يُعد امتحاناً من الله لعباده. فلم يبق إذن إلا أن يقال بأن الشر الوحيد الموجود في العالم إنما هو الشر الخُلُقي الذي يحدثه الإنسان بمحض إرادته، وهو الذي يعاقب عليه من الله في الآخرة ويستحق صاحبه الذم عليه من الناس في الدنيا .

(ج) اللطف الإلهي :

اللطف يعني كل ما يوصل الإنسان إلى الطاعة ويبعده عن المعصية. ولما كان الله عادلاً في حكمه رؤوفاً لا يرضى لعباده الكفر ولا يريد ظلماً للعالمين ، فهو لم يدخر عنهم شيئاً مما يعلم أنه إذا فعله بهم أتوا الطاعة والصلاح .

أما خلق الله للشهوة في الإنسان وهي الباعثة على كل المعاصي ، فإن وجودها لازم لارتباطها بالتكليف ، فيعظم الأجر إذا قويت ووُجد معها الامتناع .

أما العقل ، فهو أول مقتضيات التكليف وأهم مظاهر اللطف الإلهي. فإذا أودع الله في الإنسان الشهوة فقد أكمله بالعقل . ولذا فإنه يجب على الإنسان النظر العقلي المؤدي إلى معرفة تجنبه الشرور والمعاصي . والمعرفة هي الشرط الأول لإتيان العمل الصالح ، لأن علم الإنسان بنفع أو ضرر الفعل يكون باعثاً أو صارفاً له عن فعله . ويرى المعتزلة أنه يقبح من المرء الاعتقاد السابق على التفكير والبحث ، لأن هذا لا يكون إلا ظناً والظن غالباً ما يكون جهلاً . فالعقل هو المرجّح للأفعال الاختيارية . إلا أن المعتزلة لم يلزموا العامة بالخوض في البحث في تفاصيل الأحكام الشرعية والعقليات الذي هو واجب على العلماء وإنما تقتصر معرفة العامة على الأوليات .

والله إرادة منه لهداية الإنسان لم يكمله بالعقل الذي به يميز بين صالح الأفعال وقبيحها فقط ، وإنما أيضاً أنزل له الشرائع لأنها تؤدي إلى

الفعل الحسن . وفضلاً عن ذلك ، فإن الله قد بعث الأنبياء لطفاً ، لأن المؤمنين ما كانوا يؤمنون بغير بعثهم ، ولكي لا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل.

وهكذا ، فإن الله لم يدخر عن عباده من الألطاف التي بها يعدلون عن طريق البغي شيئاً من غير إلجاء .

(د) أفعال الله تهدف إلى غايات محمودة :

يقرر المعتزلة أن كل شيء كان بمقتضى حكمة الله يدل على إحكام التدبير والنظام ، وكل ما في الكون لابد أن يكون موصلاً إلى الغايات المحمودة والمطالب النافعة ، لأن الأفعال الإلهية في الحقيقة تتسم بالحكمة ، وإن خرجت بعض أفعاله تعالى في الظاهر فقط عن حد النظام .

وهكذا ، فإنه يمكن القول ، طبقاً لمذهب المعتزلة ، بأن هذا العالم هو خير عالم ممكن بمقتضى عدل الله وحكمته ، وكل ما ينال العبد في الحال والمآل من السراء والضراء والحياة والموت فهو صلاح له . فالله تعالى أحسن نظراً لعباده من أنفسهم .

ويجب على الإنسان العاقل التدبر في ملكوت السموات والأرض بل وفي نفسه لكي يدرك سر الوجود ويستنبط الغايات المحمودة ولكي يعتبر بما يحتويه هذا العالم من محاسن (وما يمكن أن يُعتبر من القبائح ظاهرياً إلا أن له منفعة قد تخفى على بعض الناس) . وهذا سبيل آخر من سبل الإيمان الواعي .

هكذا تُعتبر هذه النظرية المعتزلية في وجوب فعل الصلاح والأصلح على الله مكملة لنظرية اللطف الإلهي . وبذلك تتكون فكرة سامية عن العناية الإلهية لدى المعتزلة .

(هـ) حرية إرادة الإنسان :

لقد اتفق المعتزلة على أن أفعال العباد حادثة من جهتهم وأن الله أقدرهم عليها (أي جعلهم قادرين عليها) ، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم .

وهذه الفكرة عن الحرية الإنسانية لدى المعتزلة متفرعة عن تصورهم للعدل الإلهي : إذ كيف يكلِّف الإنسان ويحاسَب إن كان مجبراً ؟ ولو كان الإنسان مجبراً لتساوى الكفر والإيمان .

وبالإضافة إلى ذلك ، فإنه إذا كان الإنسان مجبراً في أفعاله لما كان هناك وجه لنزول الشرائع وبعثة الأنبياء ، لأن الكفر والإيمان واقعان لا محالة ، وللزم أن يكون الأنبياء مخالفين لمراد الله لأنهم ينهون عما قدَّر الله أن يكون .

ولو كان الكافر مجبراً على كفره لكان أمره بالإيمان تكليفاً له بما لا يُطاق .

كذلك تمسك المعتزلة بحرية إرادة الإنسان حتى لا يُنسب الشر الخُلُقي الناتج عن علاقة الإنسان بالإنسان كالظلم إلى الله .

ولقد استند المعتزلة في تدعيم هذه الفكرة إلى آيات قرآنية كثيرة أهمها : ﴿ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾ (١٣) .

---

(١٣) سورة الكهف ، آية ٢٩ .



والجدير بالذكر أن حرية الإرادة عند المعتزلة ، وبالتالي مسـؤولية الإنسان عن أفعاله ، إنما تقتصر فقط على الأفعال الإرادية ، أما الأفعـال اللاإرادية فالإنسان ليس حراً في فعلها ولا يُسأل عنها .

كذلك يقرر المعتزلة أن الإنسان مسؤول عن الأفعال المتولدة عـن أفعاله الاختيارية . إذ إن الأفعال المتولدة تُنسب إلى الإنسان ، لأنها تُعتبـر أفعالاً غير مباشرة نتجت عن أفعاله المباشرة .

(و) الحُسن والقبح العقليان :

إذا كان المعتزلة قد قرروا أن العـدل الإلهي يقتضـي أن تهـدف أفعال الله كلها إلى ما هو حسن ، فإن الحكم على الفعل بأنه حسن أو قبـيح إنما يرجع إلى وجوه عائدة إلى الفعل وليس لمجرد أمر الله به أو نهيه عنه.

فالأمر والنهي الإلهيان دلالتان على حال الفعلين لا أنهما يوجبـان حُسن أحدهما وقبح الآخر . فالله قد أمر بالصدق لأنه حسـن ونهـى عـن الكذب لأنه قبيح .

ولذلك ، فقد ذهب المعتزلة إلى أن العقل كاشف عن وجوه الحُسـن أو القبح في كل فعل بعينه . ومن ثم ينبغي النظر في الفعل للحكـم عليـه حُسناً أو قبحاً .

ومعرفة حُسن الأفعال أو قبحها جملة (كمعرفة حُسن الصدق وقبح الكذب) إنما يُعلم ببداهة العقول . أما استنباط وجوه الحُسن أو القبح فـي فعل معين فذلك إنما يحتاج إلى تفكيـر واستدلال . ومـن ثـم لا تختلـف العقول في التمييز بين حُسن الأفعال وقبحها على وجه الجملة لكنها تختلف في الحكم على الأفعال تفصيلاً .

وهكذا، فقد سمى المعتزلة الأفعال الخُـلُقية بالعقليات، لأنها عندهم لا تُعرف إلا بالعقل حتى قبل نزول الشرائع ، بينما الأحكـام الشـرعية لا تُعرف إلا بالسمع أو النقل .

والجدير بالملاحظة في هذا المقام أن كون الأفعال تحسن أو تقـبح لذاتها لا يعني أن الأحكام الخُـلُقية مطلقة، فلا يكون الصدق إلا حسناً ولا يكون الكذب إلا قبيحاً على الدوام . وذلك لأن سبب هذا الحُسن أو القبح لا يستمر في جميع الأحوال ، ومن ثم فقد يحسن كذب بعينه كما قد يقبح صدق بعينه ، فتغاير سبب حدوث الفعل ووقت حدوثه وتغاير مفعول هذا الفعـل كل ذلك يستتبع اختلافاً في الحكم على الفعل .

وارتباط مفهوم الحُسن والقبح العقليين بمفهوم العدل الإلهـي لـدى المعتزلة يكمن في القول بأن الله منزه عن فعل القبائح ، لأنه تعالى عـالم بقبح القبيح وعالم بكونه تعالى غنياً عنه ، وكل من كان كـذلك امتنـع أن يكون فاعلاً للقبيح . وهذا تنزيه لله من حيث أفعاله .

(ز) تعقيب على أصل العدل :

طبقاً لما سبقت الإشارة إليه بصدد أصل العدل عند المعتزلة ، فإنه يمكن القول بأن أصـل العدل يمثّل الأسـس الميتافيزيقيـة أو الأصـول العقائدية للفلسفة الأخلاقية عند المعتزلة . والحقيقة أن إقرار المعتزلة بهذه الأصول الميتافيزيقية أو الأسس العقائدية للأخلاق هو الذي جعـل مـذهب المعتزلة في مجـال الأخلاق يمثّل اتجاهاً فريـداً فـي الفكـر الأخلاقـي الإسلامي ، بحيث يمكن القول بأن الفلسفة الأخلاقية عند المعتزلة لا تعبـر

الصالح . فالإيمان هو اجتناب الكبائر بالإضافة إلى أداء الطاعات وفعل الخيرات .

(د) هل يزيد الإيمان وينقص ؟

وإذا كان الإيمان عقيدة وعملاً ، فإنه لابد إذن أن يزيد وينقص ما أمكن أن تكون في الأعمال زيادة ونقصان . وبذلك تتفاوت درجات المؤمنين بتفاوت صالح أعمالهم .

(هـ) هل فاعل الكبيرة مخلد في النار ؟

وإذا كان فاعل الكبيرة قد فُقد لديه الإيمان لأنه لم يعمل صالحاً ، وإذا خرج من الدنيا من غير توبة ، فهو من أهل النار خالداً فيها . إذ ليس في الآخرة إلا فريقان : فريق في الجنة وفريق في السعير . لكنه يخفَف عنه العذاب فتكون دركته فوق دركة الكفار .

وقد عدّ بعض الباحثين هذا الرأي غريباً حين يُعتبر الفاسق في منزلة بين المؤمن والكافر ثم يسوّى بينه وبين الكافر في خلود العذاب .

إلا أنه يمكن القول بأن المعتزلة كانوا متسقين مع مذهبهم طبقاً لتصورهم للإيمان الذي يقوم على ثلاثة أركان أساسية هي : الاعتقاد والقول والعمل . ومن أخل بأحد هذه الأركان فهو في النار مع تفاوت في الدركة . فمن أخل بالاعتقاد وإن شهد بلسانه وعمل صالحاً فهو منافق. ومن أخل بالعمل من غير الاعتقاد والإقرار فهو فاسق . وأما من أخل بالاعتقاد والشهادة وإن عمل صالحاً فهو كافر .

*　　　*　　　*

الأصل الخامس : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر :

هو الأصل العملي الوحيد في مذهب المعتزلة . وقد مارسه رجال المعتزلة فعلاً حيث عُرفوا بجهاد الزنادقة والفساق فضلاً عن التصدي لخصوم الإسلام .

وقد أجمع معظم المعتزلة على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، واعتُبر فرض كفاية (إذا قام به بعض المكلفين سقط عن الآخرين)، لأنه لا يصلح له إلا من علَم المعروف معروفاً والمنكر منكراً وعلم كيف يرتب الأمر في إقامته وكيف يباشره .

ومن المعلوم أن الدعوة إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إنما هي دعوة إسلامية دعا إليها الشرع ، كما دعا إليها كل من تمسك به من المسلمين . لذلك ، فإنه من الملاحظ أن المعتزلة لم يخالفوا سائر مفكري الإسلام في هذه المسألة ، وذلك على عكس ما كان الأمر بالنسبة لرأي المعتزلة في الأصول الأربعة الأخرى .

* * *

تعقيب على الأصول الخمسة :

نستطيع أن نشير ، تعقيباً على هذا العرض الموجز للأصول الخمسة عند المعتزلة ، إلى بعض الأمور :

١- هكذا تتجلى أصالة المعتزلة في أنهم قد التزموا بالعقل منهجاً وبالأخلاق نسقاً . وكشف تفكيرهم فيما عالجوه من موضوعات عن اتساق مذهبي لا تهافت فيه .

فقط عن روح الإسلام من حيث هو خاتم الأديان السماوية ، وإنما تعبر أيضاً عن الاتجاه العقلي في دراسة الأخلاق .

فآراء المعتزلة الأخلاقية كما وردت في أصل العدل ، التي يمكن أن تمثل مذهباً متكاملاً في فلسفة الأخلاق ، تُعد صدى للمعطيات الدينية كما وردت في القرآن والسنة ، كما أنها تتفق اتفاقاً واضحاً مع معطيات العقل الذي أعلى المعتزلة من شأنه في مجال أصول الدين [١٤] .

* * *

الأصل الثالث : الوعد والوعيد :

(أ) ارتباطه بأصل العدل :

من الملاحظ أن أصل الوعد والوعيد متفرع من أصل العدل ، حيث تقتضي العدالة الإلهية أن يثاب الأخيار ويعاقب الأشرار . وهذا هو وعد الله ووعيده .

(ب) الثواب والعقاب :

من الثابت على المستويين الديني والأخلاقي أن الإنسان يستحق على الطاعة الثواب وعلى المعصية العقاب . ولا يجوز العفو عن المعاصي (إلا الصغائر) إن لم تقترن بالتوبة الخالصة ، لأن في جواز ذلك إغراءً للمكلف بفعل القبح اتكالاً منه على عفو الله . فالعقاب ضروري لأنه زاجر عن ارتكاب القبائح ، كما أن في العفو تسوية بين المطيع والعاصي وذلك ما لا يتفق مع العدل .

---

(١٤) لمزيد من التفاصيل ، انظر : دكتور أحمد محمود صبحي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٩ .

ويرى المعتزلة أنه لا يحول من دون الخلود في النار لأهل الكبائر شفاعة كما لا ينفعهم بعد موتهم دعاء الأهل ولا استغفار الولد ، لأنه لـــيس للإنسان إلا ما سعى .

هذا هو ما يعنيه المعتزلة من القول بأن الوعد والوعيد إنمـــا هـــو استحقاق للمكلفين .

(ج) فكرة الأعـواض :

يرى المعتزلة أن اليوم الآخر بالنسبة لغير المكلفين مـــن الأطفـــال والحيوان إنما هو أعواض .

فالمصائب والآلام التي تلحق بالأطفال لابد لهم من العوض عليهـــا. ولذا فإن الله يكمل عقولهم ويلحقهم بالصالحين في الجنـــات ، يستوي فـــي ذلك من كان ابناً لمؤمن أو ابناً لكافر ، لأن كل مولود يولد على الفطـــرة ، فضلاً عن أنهم لم يصلوا إلى سن التكليف حتى يكون لهم حساب . فالله لا يعذب إلا من يستحق العذاب بتقصيره، أما من لم يتوجه إليهم التكليف فالله منزه عن تعذيبهم .

ويشمل العوض الحيوانات أيضاً لما أبـــاح الشـــرع مـــن ذبحهـــا واستعمالها، ولا يذكر المعتزلة نوع العوض الذي تناله الحيوانات، وإنمـــا يذكرون أنه أنفع لها بحيث لو اطّلعت البهيمة على ما تستحقه من عـــوض لتمنت تكرار الذبح .

ويبدو أن الذي دعا المعتزلة إلى هذا القول ليس فقط تصورهم للعدل الإلهي ، وإنما كان ذلك أيضاً رداً على ديانات الهند التـــي تســـتنكر ذبـــح الحيوانات وتنكر أن يكون هناك أمر إلهي بذلك .

(د) بداية الإنسان على الأرض ليست شراً :

تعرض المعتزلة خلال بعض تلك المناقشات المتعلقة بأصل الوعد والوعيد إلى مسألة بداية الإنسان على الأرض . ورأوا أن ذلك ليس شراً أو بداية للشر . ولكن الله أراد أن يثيب الإنسان على العمل بعد المشقة ، وذلك أفضل. إذ إنه لو خلقنا في الجنة لكنا غير مستحقين لذلك النعيم بغير عمل عملناه . فدخول الجنة بعد الاستحقاق أتم في النعمة وأبلغ في اللذة . كما يشعر الإنسان بلذة الكسب بعد الجهد والعمل أكثر من شعوره بالسعادة بعد الغنيمة السهلة . وبذلك تكون درجة الاستحقاق أسنى من ذلك التفضل المجرد .

ويبدو أن هذا الرأي المعتزلي يُعد رداً على قول المسيحية بأن وجود الإنسان على الأرض كان نتيجة الخطيئة الأولى التي ارتكبها آدم والتي ورثها عنه بنو البشر .

*　　*　　*

الأصل الرابع : المنزلة بين المنزلتين :

(أ) أهمية هذا الأصل :

يرى بعض الباحثين أن هذا الأصل يُعد بحق نقطة البدء التاريخية في نشأة المعتزلة ، إذ إن مؤداه أن مرتكب الكبيرة ليس مؤمناً ولا كافراً ولكنه في منزلة بين المنزلتين .

وقد عُرفت هذه المسألة في الفكر الإسلامي بمسألة « الأسماء والأحكام » ، وذلك لأنها تبحث في الاسم الذي يُطلق على فاعل الكبيرة :

هل هو مؤمن أم كافر ؟ وما الحكم عليه ؟ هل مصيره إلى الجنة أم إلى النار ؟

وإذا كانت هذه المسألة شرعية في المحل الأول ، فإن المعتزلة قد حللوها تحليلاً عقلياً للرد على الخوارج من جهة وعلى المرجئة من جهة أخرى .

(ب) المقصود بالمنزلة بين المنزلتين :

أول من بحث هذه المسألة هو واصل بن عطاء مؤسس المعتزلة ، وذلك نتيجة للظروف الاجتماعية والسياسية التي كان يعيشها المجتمع الإسلامي آنذاك . ومن أمثلة ما يقوله في هذه المسألة : « إن الإيمان خصال خير إذا اجتمعت سُمي المرء مؤمناً ، وهو اسم مدح ، والفاسق لم يستجمع خصال الخير ولا يستحق اسم المدح ، فلا يُسمى مؤمناً . وليس هو بكافر أيضاً ، لأن الشهادة وسائرِ أعمال الخير موجودة فيه لا وجه لإنكارها . ففاعل الكبيرة يشبه المؤمن في عقده (أي في اعتقاده) ولا يشبهه في عمله، ويشبه الكافر في عمله ولا يشبهه في عقده . فهو في منزلة بين المنزلتين » .

(ج) المفهوم المعتزلي للإيمان :

لكي يتضح رأي المعتزلة في مسألة المنزلة بين المنزلتين ، فإنه ينبغي أن نشير إلى المفهوم المعتزلي للإيمان . فليس الإيمان عندهم مجرد اعتقاد القلب أو نطق اللسان ، وإنما لابد أن تصدقه الجوارح . ومن ثم ، فإن فاعل الكبيرة بفعله الشر فقد فَقَدَ الإيمان ، لأن الإيمان مقترن بالعمل

٢- يمكن بسهولة اعتبار فرقة المعتزلة هي الممثّلة الأولى للتفكير العقلي في أوج الحضارة الإسلامية ، حيث أثرى المعتزلة الدين بمضامين أخلاقية وجعلوه موافقاً للعقل .

٣- لم تكتمل هذه الأصول الخمسة في عهد المؤسس الأول للمعتزلة (واصل بن عطاء) ، وإنما كان ذلك في القرن الثالث الهجري . إلا أنه من الثابت تاريخياً أن واصل بن عطاء هو الواضع الأول لبذور المذهب المعتزلي عندما قرر أن صفات الله هي عين ذاته وعندما أشار إلى القول بحرية إرادة الإنسان ، إلا أن هاتين المقالتين كانتا غير ناضجتين في عصره . أما الفضل الحقيقي الذي يُعزى إليه فهو قوله بالمنزلة بين المنزلتين .

٤- إذا كان لا يُعتبر معتزلياً من لا يؤمن بهذه الأصول الخمسة مجتمعة ، فإننا لا نستطيع اعتبار فرقة « الجهمية » أتباع جهم بن صفوان (المتوفى سنة ١٢٨ هجرية = ٧٤٥ ميلادية) من المعتزلة ، لأن هذه الفرقة وإن قالت بالتأويل العقلي للنصوص الدينية وتنزيه الله تنزيهاً مطلقاً عن صفات المخلوقين وبأن المعارف تجب بالعقل قبل ورود السمع متفقة في ذلك مع المعتزلة، إلا أنها خالفتهم في قولها الصريح بالجبر واعتبار أن الإيمان هو ما وقر في القلب فقط وأنه لا يزيد ولا ينقص .

بعض أعلام المعتزلة

إذا كان هذا المقام ليس مخصصاً للحديث عن البيان التفصيلي لكل أعلام مذهب المعتزلة عبر تاريخه الممتد من بداية القرن الثاني الهجري وحتى نهاية القرن الخامس الهجري [١٥] ، فإننا سنذكر في هذا المقام نماذج من أعلام المذهب المعتزلي الذين كانت لهم إسهامات واضحة في نشأته وتطوره . وقد قسمنا هذه القائمة إلى ثلاثة أقسام : الأول نتحدث فيه عن معتزلة البصرة ، والثاني نتحدث فيه عن معتزلة بغداد ، والثالث نتحدث فيه عن بعض أعلام الفكر الإسلامي الذين اشتهروا في مجالات أخرى غير الكلام مثل الأدب وعلوم اللغة والتفسير وكانت لهم مع ذلك ميول إلى مذهب المعتزلة .

*   *   *

أهم أعلام معتزلة البصرة :

(أ) واصل بن عطاء :

هو أبو حذيفة واصل بن عطاء الغزّال (تُوفي سنة ١٣١ هجرية = ٧٤٨ميلادية). إمام المعتزلة ، ومؤسس مذهبهم في العدل والتوحيد . ولد

---

(١٥) راجع على سبيل المثال : القاضي عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ضمن مجموعة بهذا العنوان لأبي القاسم البلخي والقاضي عبد الجبار والحاكم الجشمي ، تحقيق فؤاد سيد ، الدار التونسية للنشر والمؤسسة الوطنية للكتاب ، تونس- الجزائر ١٩٨٦ ، ص ٢١٣ وما بعدها .

بالمدينة وهاجر إلى البصرة حيث انتظم في حلقة الحسن البصـــري [١٦] ، واتصل بجهم بن صفوان وبشار بن برد .

وقد ذكر له ابن النديم في « الفهرست » كتابـــاً عنوانـــه « خطـــب التوحيد والعدل » ، وقال عنه الجاحظ : إنه أول من قال بأن الحق يُعـــرف من وجوه أربعة : كتاب ناطق ، وخبر مجمع عليه ، وحجة عقل ، وإجماع من الأمة . وإنه أول من سُمي معتزلياً لمجانبته تقصير المرجئـــة وغلـــو الخوارج .

وقد رد على أصناف الملحدين وطبقات الخوارج وغـــلاة الشـــيعة والآخذين بمذهب الحشوية ، وأنكر قول الثنوية والجبرية .

وقد نفى واصل الصفات القديمة لله تجنباً للشـــرك ، وعـــدّ العقـــل مصدراً للمعرفة الدينية إلى جانب القرآن والسنة والإجماع ، وأثبت حريـــة الإرادة الإنسانية .

---

(١٦) كان الحسن البصري (تُوفي سنة ١١٠ هجرية = ٧٢٨ ميلادية) زاهداً ومتكلماً ومحدثاً. نشأ بوادي القرى ، ثم أقام بالبصرة وفيها عُرف بزهده وعلمه وفضله . تخـــرج عليـــه واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد من أئمة المعتزلة ، ولهذا يعدونه واحداً منهم . كـــان عمدته في الحديث الإمام مالك . وأكثر شهرته ترجع إلى زهده ، وكان مذهبه فيه يقوم على الإعراض عن الدنيا والإقبال على الآخرة ومحاسبة النفس والتفكر فـــي المصـــير خوفاً من عذاب النار وطمعاً في ثواب الجنة ، فكل نعيم من دون الجنة حقير وكل بلاء من دون النار يسير . ويُعد الحسن البصري مؤسساً للمذهب البصري في الزهد ، ذلـــك المذهب القائم على الخوف والتخويف حتى يلقى العبد الأمن ، وعلى الحزن والبكاء مما يقترفه العبد من المعاصي ، حتى تصفو نفسه ، ويوصله تفكيره فيما فرط منه وما سيرد عليه إلى الإيمان واليقين . وترجع أهميته في مجال علم الكلام إلى أن نشـــأة المعتزلـــة كانت رد فعل لرأيه في الحكم على مرتكب الكبيرة .

ولواصل كتب كثيرة في المسائل الكلامية والسياسية التي كانت شائعة في عصره ، ولكن أكثر ما عُرف من آرائه كان عن طريق كتب غيره ، ككتاب « الانتصار » للخياط ، وكتاب « الملل والنحل » للشهرستاني .

(ب) عمرو بن عبيد :

كان عمرو بن عبيد (المتوفى سنة ١٤٤ هجرية = ٧٦١ ميلادية) تلميذاً للحسن البصري وزميلاً لواصل بن عطاء . وقد ناصر يزيد الثالث الأموي ضد الوليد ، واتصل بالمنصور العباسي. وعُرف بالصلاح والتقوى. وقد كان عمرو بن عبيد واعظاً نفاذاً إلى القلوب ذا بيان عذب .

وقد انفصل عمرو بن عبيد عن الحسن البصري مع واصل ، وقال بالمنزلة بين المنزلتين .

وتروي المصادر التاريخية أنه كتب رسائل كثيرة لم يصلنا شيء منها .

(ج) أبو الهذيل العلاف :

كان أبو الهذيل العلاف (المتوفى سنة ٢٣٥هجرية = ٨٤٩ميلادية) متكلماً مسلماً من أئمة المعتزلة . درس على أحد تلاميذ واصل بن عطاء . وقد اهتم بدراسة الفلسفة حيث استفاد منها في تدعيم مذهبه الكلامي .

ولأبي الهذيل مناظرات ومجادلات كثيرة مع أنصار مذهب المعتزلة، وكذلك مع خصوم هذا المذهب ، وخاصة هشام بن الحكم. وقد ذكر الشهرستاني والإيجي أطرافاً من آرائه .

وقد خالف العلاف المعتزلة في عشر مسائل تتصل بالإلهيات والأخلاق والاستطاعة .

فأثبت أن لله صفات هي عين ذاته . وكان بعض المعتزلة ينكرون هذه الصفات .

وقد قال مثل المعتزلة بالإرادة الحرة للإنسان ، ولكنه خالفهم بقوله بأن أفعال الإنسان في الآخرة جبرية . وعنده أن الإرادة لا تكون تامة إلا إذا كانت للجوارح قدرة على تنفيذ الأفعال .

وقد قرر أن الإنسان المكلف العاقل تجب عليه معرفة الله ومبادئ الأخلاق معرفة عقلية ، وإلا استحق العقاب ، بمعنى أن الإنسان يجب أن يميز بفطرته وعقله بين الحَسن والقَبيح وأن يفعل الحَسن ويتجنب القبيح .

ويرجع فضل السبق إلى أبي الهذيل العلاف في تبني القول بالتصور الذري للعالم ، وذلك لإثبات حدوثه من جهة ، ولإثبات القدرة الإلهية التي تؤثر على جميع المخلوقات من جهة أخرى . ومن الملاحظ أن هذا التصور الذري للعالم في ثوبه الإسلامي الذي وضعه العلاف سوف يتبلور لدى الأشاعرة .

(د) معمر بن عبّاد السلَمي :

كان معمر (المتوفى سنة ٢١٥هجرية - ٨٣٠ ميلادية) معتزلياً . وكان أصله من البصرة ، ثم عاش في عصر هارون الرشيد في بغداد . وله مجادلات مع النظّام .

ومن أبرز آراء معمر أنه قال بأن قدرة الله لا تنصب على الأعراض ، وبأنه من الممكن أن تكون الأعراض لازمة للإنسان بواسطة المعاني التي تكون لازمة لمعانٍ أخرى وهكذا إلى ما لانهاية .

وهذه الفكرة الأخيرة تُعرف بنظرية المعاني التي فسر معمر بواسطتها الصفات الإنسانية فضلاً عن الصفات الإلهية . ويبدو أن هذه النظرية تُعتبر صورة من صور المذهب الاسمي (Nominalism) وهو المذهب الذي يقرر أن المعاني أو الصفات ليست سوى مجرد أسماء من غير أن يكون لها وجود عيني أو موضوعي .

(هـ) النظّام :

هو أبو إسحق إبراهيم بن سيار بن هانئ البلخي (المتوفى سنة ٢٥٦ هجرية = ٨٦٩ميلادية) ، عُرف بالنظّام لأنه كان نظاماً للكلام المنثور والشعر الموزون أو ربما لأنه كان ينظم الخرز بسوق البصرة.

كان متكلماً معتزلياً ، وأحد كبار المعتزلة في البصرة، ومناظراً ذكياً فصيحاً، وكان كثير الحفظ واسع الثقافة ، وقد تتلمذ على أبي الهذيل العلاف.

حفظ القرآن والتوراة والإنجيل والزبور وتفسيرهم ، كما حفظ كثيراً من الأشعار والأخبار ، ووقف على الاتجاهات الفكرية والعقائد الدينية والمذاهب الفلسفية والمسائل اللغوية والأدبية التي كانت شائعة في عصره.

وقد حارب الفرق المخالفة للإسلام من ثنوية ودهرية ورافضة ، وردّ على المسلمين المخالفين لمذهبه من محدثين ومعتزلة وفقهاء وأصوليين ومفسرين وغيرهم .

وتُعرف مؤلفاته بأسمائها كما تُعرف آراؤه مما يذكره عنه غيره من المؤلفين ، كما يذكرون بعض أقواله التي تصور آراءه .

وتتلخص أهم آراء النظّام في أن الله لا يقدر على فعل الشر ، ولا يقدر على أن يفعل إلا ما يعلم أنه الأصلح لعباده ، وقد اعتقد أن الإنسان يعرف الله بطريق العقل .

كما اعتقد أن إعجاز القرآن هو في أن الله صرف الإنس والجن عن الإتيان بمثله حتى ولو اجتمعوا له .

وللنظّام نظرية في تفسير خلق العالم وتدبيره تُعرف بنظرية «الكمون» ، وهي نظرية تقضي بأن الله قد خلق الموجودات جميعاً دفعة واحدة ثم أكمن بعض الموجودات في بعض ، ثم كان ظهور الموجودات بالتدريج من مكامنها عن طريق التدخل الإلهي المستمر .

(و) أبو عليّ الجبّائي :

هو أبو عليّ محمد بن عبد الوهاب الجبّائي (تُوفي سنة ٣٠٣ هجرية = ٩١٥ ميلادية) ، كان أحد أعلام مدرسة البصرة الاعتزالية ، درس على أبي يعقوب يوسف الشحام ، الذي كان من أهم رجال المعتزلة بالبصرة في عصره . وقد أصبح الجبّائي رئيساً لهذه المدرسة بعد موت شيخه ، وظل هكذا حتى وفاته . وكان من تلاميذه أبو الحسن الأشعري (الذي سيتحول عن الاعتزال ويكوّن مذهبه الخاص به المعروف بالمذهب الأشعري) وابنه أبو هاشم عبد السلام .

وكان الجبّائي يقول بأن صفات الله هي عين ذاته ، كما قال بذلك أبو الهذيل العلاف .

ومن الملاحظ أن آراء أبي عليّ الجبّائي الكلامية لم تخرج في إطارها العام عما كان قد قرره العلاف في هذه المسائل ، إلا أن الجبّائي كان أكثر توسعاً وتفصيلاً في عرض آرائه .

ويقال بأنه كان مؤلفاً كثير التصانيف ، ولكن لم يصلنا أي من هذه المؤلفات .

(ز) أبو هاشم الجبّائي :

أبو هاشم عبد السلام (المتوفى سنة ٣٣١هجرية = ٩٤٢ميلادية)، وُلد بالبصرة وعاش في بغداد ، وكان ابناً وتلميذاً لأبي عليّ الجبّائي . وقد تتلمذ له كثيرون أخصهم الصاحب ابن عبّاد والقاضي عبد الجبار ، وقد اشتهر تلاميذ أبي هاشم بتفلسفهم ويسمون البهشمية .

وقد أفاض أبو هاشم في مسائل علم الكلام ومن أخصها التوبة واستحقاق المدح والذم مما يدخل تحت مبحث العدل أحد أصول المعتزلة .

وقد اشتهر أبو هاشم الجبّائي بصفة خاصة بنظريته في «الأحوال» التي يردّ إليها صفات الباري جميعاً ، حيث وقف موقفاً وسطاً بين منكري الصفات ومثبتيها .

وقد فُقدت كتبه الكثيرة في علم الكلام والجدل ، ولم يصلنا منها إلا ما أورده القاضي عبد الجبار في مؤلفاته من اقتباسات عن شيخه أبي هاشم.

(ح) القاضي عبد الجبار :

هو أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمذاني الأسدأبادي (تُوفي سنة ٤١٥ هجرية = ١٠٢٤ ميلادية) . عاش ببغداد إلى أن عينه الصاحب ابن عبّاد قاضياً ثم قاضياً للقضاة بالري .

كان شافعي المذهب في الفروع ، وكان أشعري المذهب في الأصول ثم تحول عن الأشعرية إلى الاعتزال ، وهو يُعد بوجه عام من أواخر علماء المعتزلة النابهين .

وكان مؤلفاً كثير التصانيف ، ومن أبرز مؤلفاته في علم الكلام كتابه الضخم « المغني في أبواب التوحيد والعدل » و « شرح الأصول الخمسة » وغيرها من الكتب التي أصبحت بعد أن وصلتنا تُعتبر من أهم مصادرنا لمعرفة آراء المعتزلة.

(ط) أبو رشيد النيسابوري :

هو أبو رشيد سعيد بن محمد بن سعيد النيسابوري (تُوفي سنة ٤٣٦ هجرية - ١٠٤٤ ميلادية) ، كان أول أمره معتزلياً في بغداد ، ثم انضم أخيراً إلى القاضي عبد الجبار ، وكانت له حلقة دراسية بنيسابور ، وأصبح رئيساً لمدرسة الري بعد موت أستاذه هناك .

ومن أشهر مؤلفاته في علم الكلام على مذهب المعتزلة : كتاب « المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين » وكتاب « في التوحيد ».

ومن الملاحظ أن آراء النيسابوري الكلامية لا تخرج في إطارها العام عما قرره أستاذه القاضي عبد الجبار .

(ى) أبو الحسين البصري :

هو أبو الحسين محمد بن عليّ بن الطيب البصري (المتوفى سنة ٤٣٦ هجرية - ١٠٤٤ميلادية)، وُلد بالبصرة ودرس ببغداد على القاضي

عبد الجبار وغيره . وبجانب علم الكلام والفقه درس أيضاً الفلسفة والعلوم الطبيعية . وكان يُعد في عصره أحد أنباه المعتزلة ، ومع ذلك فقد كان غير محبوب عند أتباع أبي هاشم الجبّائي .

والذي يطّلع على آراء أبي الحسين البصري يستطيع أن يلمس بسهولة كيف أن الرجل كان كثير النقد لآراء مشايخ المعتزلة ، كما أنه كانت له بعض الآراء التي تخالف مذهب المعتزلة مثل إقراره القول بكرامات الأولياء .

ومن أهم مؤلفاته : كتاب « المعتمد في أصول الفقه » وتوجد فيه بعض آراء البصري الكلامية ، وكتاب « شرح السماع الطبيعي » لأرسطوطاليس وهو يدل على تمكن البصري في الفلسفة إلى جانب علم الكلام . وقد حُفظت بعض آرائه الكلامية في كتب الشيعة الزيدية .

ومن الثابت تاريخياً أن أبا الحسين البصري يُعتبر من أواخر أعلام المعتزلة في دور الانهيار ، حيث أخذ الاعتزال يعيش في أحضان الزيدية .

* * *

أهم أعلام معتزلة بغداد :

(أ) بشر بن المعتمر :

هو أبو سهل بشر بن المعتمر الهلالي (المتوفى سنة ٢١٠ هجرية - ٨٢٥ ميلادية) ، عاصر الرشيد ، وكان مقرباً إلى يحيى البرمكي .

ومن الثابت تاريخياً أن بشر بن المعتمر هو الذي أسس فرع الاعتزال في بغداد .

وقد تتلمذ له كثيرون من المعتزلة ، أخصهم ثمامة بن الأشرس وأحمد بن أبي دؤاد .

ومن المشهور عنه أنه كان أديباً ممتازاً في شعره ونثره ، كما يقال بأنه كان يعد من مؤسسي علم البلاغة .

وقد عني بشر بن المعتمر بصفة خاصة في بحوثه الكلامية بموضوع المسؤولية ، فنفاها عن الأطفال ، وقال بالتولد . ورأى عودة المسؤولية إن ارتكب العبد الذنب الذي سبق له أن تاب منه .

(ب) ثمامة بن الأشرس :

هو أبو معن ثمامة بن أشرس النميري (المتوفى حوالي سنة ٢٣٠ هجرية = ٨٤٤ ميلادية) ، أحد أعلام المعتزلة . أخذ بعض الآراء الكلامية من أبي الهذيل العلاف ، كما أنه من الثابت أنه قد تتلمذ على بشر بن المعتمر ، ولكنه كان مع ذلك مستقلاً في فكره متفلسفاً في الطبيعة . وقد درس عليه الجاحظ . ومن الثابت تاريخياً أنه قد اكتسب مكانة عالية عند الخلفاء العباسيين من هارون الرشيد إلى المأمون .

ولم تصلنا مؤلفات ثمامة ، إلا أن آراءه قد وردت في كتب المعتزلة فضلاً عن كتب السير والتراجم .

(ج) أبو الحسين الخياط :

هو أبو الحسين عبد الرحيم (المتوفى سنة ٢٩٠ هجرية = ٩٠٢ ميلادية) ، كان من أعيان معتزلة بغداد . وهو يُذكر في الطبقة الثامنة من طبقات المعتزلة ، وقد كان أستاذاً للبلخي ومعاصراً لأبي عليّ الجبّائي .

اشتهر خاصة بكتاب « الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد » الذي دافع فيه عن المعتزلة ضد هجمات خصومهم وعلى رأسهم ابن الراوندي (١٧) .

ويُعتبر أبو الحسين الخياط من أبرز المعتزلة القائلين بشيئية المعدوم .

(د) أبو القاسم البلخي :

هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي المعروف بالكعبي (المتوفى سنة ٣١٩ هجرية = ٩٣١ ميلادية) . كان أصله من بلخ ، ثم عاش في بغداد ، وتتلمذ بها على أبي الحسين الخياط مدة طويلة، ثم عاد إلى بلخ وتُوفي بها.

ولم يصلنا من مؤلفات البلخي سوى فصل من كتابه « المقالات » ، وهو الفصل الذي تحدث فيه عن المعتزلة .

ولأبي القاسم البلخي اتجاه شيعي حيث كان على صلة بأعلام المذهب الزيدي في عصره .

* * *

(١٧) هو أبو الحسين أحمد بن إسحق الراوندي نسبة إلى راوند ، وهي إحدى قرى قاسان بنواحي أصبهان (المتوفى حوالي سنة ٢٥٠ هجرية = ٨٦٤ ميلادية) . كان متكلماً معتزلياً في بداية الأمر ، ثم فارق المعتزلة وانتقل إلى التشيع ثم صار ملحداً زنديقاً . له مجالس ومناظرات مع علماء الكلام ، وله مصنفات كثيرة قيل بأنها تبلغ مائة وأربعة عشر كتاباً، منها كتاب « فضيحة المعتزلة » الذي وضع الخياط كتابه « الانتصار » للرد عليه، وكتاب « التاج » وكتاب «الزمرد »وكتاب « البصيرة » للرد على الإسلام.

(ب) الصاحب ابن عبّاد :

كان إسماعيل بن عبّاد (المتوفى سنة ٣٨٥ هجرية = ٩٩٥ ميلادية) وزيراً وكاتباً وشاعراً ، وُلد بالطلقان أو اصطخر ، ومات بالري . كان في أول أمره تلميذاً وكاتباً للوزير العباسي ابن العميد ، فوصّله بالأمير مؤيد الدولة الذي اتخذه وزيراً فيما بعد . وبقي في الوزارة ثماني عشرة سنة ؛

وكان الصاحب ابن عبّاد معتزلياً متشيعاً على المذهب الزيدي يكره العلوم الفلسفية ويشجع التأليف العربي .

وقد ألّف عدة كتب في الأدب والنقد والأخبار ، أشهرها : « المحيط في اللغة » و « الكشف عن مساوئ المتنبي » . وأولع في رسائله بالسجع والجناس والعبارات القصيرة وهي خصائص مدرسة ابن العميد ، وقال شعراً متوسطاً أغرم فيه بالتلاعب اللفظي ، ونظم كثيراً منه بحيث تخلو كل قصيدة من أحد حروف الهجاء ، وله مجموعة رسائل مطبوعة .

(ج) الشريف المرتضى :

هو أبو القاسم عليّ بن الحسين الموسوي (المتوفى سنة ٤٣٦ هجرية = ١٠٤٤ ميلادية) كان ينتمي إلى الشيعة الاثنى عشرية ، وكان أديباً متكلماً ، وكان له اهتمامات بمذهب المعتزلة . وُلد ومات ببغداد وتولى نقابة الطالبيين بها.

من الثابت أن الشريف المرتضى كان إمامياً معتزلياً ، متبحراً في الكلام والفقه والحديث والتفسير والأدب واللغة . وألّف فيها كتباً عُرفت عند

الإمامية خاصة ، مثل : « الشافي » و « الانتصار » . وأشهر كتبه الأدبية: أماليه المسماة « درر القلائد و غرر الفوائد » في اللغة والنحو والأخبار ، وله ديوان من الشعر كبير .

وترجع أهمية الشريف المرتضى في مجال علم الكلام بصفة عامة وفيما يتعلق بمذهب المعتزلة بصفة خاصة إلى أنه قد حفظ لنا في أماليه أقوالاً كثيرة لعدد من أعلام المعتزلة ، وربما يكون هو الذي انفرد بإيرادها.

(د) الزمخشري :

هو محمود بن عمر الزمخشري (المتوفى سنة ٥٣٨ هجرية = ١١٤٣ ميلادية) ، لغوي ومتكلم ومفسر ، وُلد بزمخشر في خوارزم ومات بعاصمتها الجرجانية . وقد رحل إلى عدة أماكن ، وخاصة إلى مكة حيث قضى زمناً، وسُمي لذلك « جار الله » .

ورغم أن الزمخشري كان فارسي الأصل إلا أنه أحب العربية وتبحر فيها وكتب في نحوها وصرفها . واستن سنة جديدة في وضع المعاجم اللغوية تلتزم الترتيب الأبجدي التزاماً كلياً .

ومن الثابت أنه قد أخذ بمذهب الاعتزال ، ودافع عنه في قوة حتى اعتُبر خاتمة شيوخ المعتزلة .

ويُعتبر كتابه « الكشاف عن حقائق التنزيل » من أهم كتب التفسير حيث إنه قد صادف نجاحاً كبيراً ، وإن اعتمد على آراء المعتزلة ، ويُعتبر أثره الخالد حيث يعنى فيه بتحليل الأسلوب القرآني وبيان ما فيه من بلاغة تحليلاً تأثر به كل من خاض في مجال التفسير من بعده ، وقد

أهم أعلام الفكر الإسلامي الذين تبنوا مذهب المعتزلة :

(أ) الجاحظ :

أبو عثمان عمرو بن بحر (المتوفى سنة ٢٥٥ هجرية = ٨٦٨ميلادية) . كان أديباً بارزاً وله ميول علمية فضلاً عن اهتمامه بمذهب المعتزلة وانتمائه إليه .

وُلد ومات بالبصرة . كان من أسرة فقيرة ، يُظن أن عائلها كان من أصل أفريقي . مات أبوه وهو صغير ، فاضطر إلى احتراف بيع الخبز والسمك إلى جانب مواصلة التعلم في الكُتّاب والمسجد والحلقات ، والإطلاع على كل ما تقع عليه يداه .

وقد قصد بغداد في شبابه المتأخر فتهادته قصور الخلفاء والوزراء والكبراء . وولاه المأمون ديوان الرسائل فلم يستطع البقاء تحت قيوده .

وقد زار الجاحظ دمشق وأنطاكية وربما مصر ، فاستفاد من هذه الرحلات خبرة واسعة . وفي آخر حياته أصيب بفالج (= شلل) نصفي فعاد إلى البصرة .

وقد اتصل الجاحظ بعلماء الكلام ، وانضم إلى المعتزلة ، وأجاد مناهجهم ، وأحاط بمعارف عصره من عربية (لغة وأدب وأخبار) وأجنبية (هندية وفارسية ويونانية) . ولم يترك موضوعاً اجتماعياً أو ثقافياً أو أدبياً إلا وكتب فيه .

وقد ألّف الجاحظ أكثر من ثلاثمائة وخمسين كتاباً ، صور فيها جميع مظاهر النشاط في المجتمع الإسلامي . ووسع نطاق الكتابة الفنية

وطوع اللغة المنثورة حتى تناول بها بعض الموضوعات التي كانت مقصورة على الشعراء كالرثاء والهجاء كما تناول بها موضوعات العلوم .

وبلغ الجاحظ مكانة لم تنتقص منها الأيام . وكان يكشف في كتاباته عن اتساع في الرواية وقدرة على التمييز وبراعة في الوصف ودقة في التصوير الحسي والنفسي وميل إلى الفكاهة. وكان يصور الواقع من غير تستر أو محاولة لتجميله ، فرسم طبقات المجتمع المتفاوتة ، وقد ابتعد عن استخدام الخيال والصور المجازية ، وإنما اعتمد في العرض على الجدل المنطقي ، فاختار ألفاظه دقيقة واضحة الأداء ، وعني بأدلته وتصرف في محاجته ، ولجأ إلى المغالطة السوفسطائية أحياناً ، وابتعد في ألفاظه عن الخشونة والغرابة ، واختارها حلوة الجرس ، ووفر لعبارته تنغيماً ملموساً اعتمد فيه على الازدواج والموازنة بين الجمل عن طريق الترادف في اللفظ والعبارة ، وإن جعلها تبدو مرسلة ببساطة وسماحة . وقصد إلى التسرية عن القارئ ، فأكثر من الاستطراد الذي أجبره المرض عليه في كتبه الأخيرة خاصة .

وأشهر كتبه : « الحيوان » الذي أودعه آراء في مختلف المجالات ومنها بعض آرائه في الاعتزال ، و « البيان والتبيين » و « البخلاء » و«المحاسن والأضداد » ، إلى جانب عدد كبير من الرسائل .

وقد تتلمذ الجاحظ في مجال الاعتزال على النظّام حيث ردد بعض آرائه ، كما كانت له آراء كلامية انفرد بها ، مثل رأيه في المعرفة وأنها تتم بالطبع . كما أنه قد أكد قول النظّام بأن إعجاز القرآن إنما هو من قبيل الصرفة ، إلى غير ذلك من الآراء الكلامية التي لا تخرج عن الإطار العام لمذهب المعتزلة .

استشهد فيه كثيراً بالشعر الجاهلي ، وامتد أثره إلى المغرب برغم معارضة المالكية له ، ولم يفت ابن خلدون أن يشير إلى منزلته . ومع ذلك فقد عارضه مفسرون آخرون للرد على ما فيه من آراء اعتزالية كالبيضاوي .

ومن مؤلفاته الأخرى : « أساس البلاغة » و « المفصل » و «مقدمة الأدب » و « القسطاس » ، وله ديوان شعر ، ونثر ، ومقامات .

(هـ) الحميري :

هو نشوان بن سعيد بن سلامة (المتوفى سنة ٥٧٣ هجرية - ١١٧٧ ميلادية) ، كان لغوياً ومؤرخاً وأديباً وفقيهاً، وكان زيدياً يميل إلى مذهب الاعتزال . اختاره أهل جبل صبر من اليمن أميراً عليهم .

وقد صنف الحميري عدة كتب ، أشهرها : « شمس العلوم » و «دواء كلام العرب من الكلام » وهو دائرة معارف مرتبة على أبنية الكلمات مع مراعاة ترتيب حروف الهجاء ، وتشتمل على أخبار العرب والمفردات الطبية وأكثر العلوم الإسلامية والعربية .

وترجع أهمية الحميري في مجال علم الكلام إلى أنه قد انفرد بإيراد أقوال وآراء لبعض أعلام المعتزلة ، وبذلك يُعد من المصادر الأساسية لمعرفة مذهب المعتزلة .

أفول نجم المعتزلة

إذا كان من الثابت تاريخياً أن مذهب المعتزلة لم يعمر في الحضارة الإسلامية إلا أربعة قرون فقط ، حيث إنه قد نشأ في بداية القرن الثاني الهجري وانتهى أمره مع نهاية القرن الخامس الهجري ، فما هي الأسباب التي أدت إلى أفول نجم هذا المذهب الذي أشرنا إلى أنه قد واكب الحضارة الإسلامية ازدهاراً وانهياراً ؟

إذا أردنا أن نتحدث عن أفول نجم المعتزلة في الحضارة الإسلامية ، فإننا نستطيع أن نشير إلى أن المعتزلة قد هوجموا من المدرسة السلفية هجوماً عنيفاً ، كما هوجموا من الأشاعرة باعتبارهم الممثّلين لأهل السنة ، وذلك فضلاً عن العامة . ويبدو أن هذا الهجوم العنيف كان سببه الأساسي هو مبالغة المعتزلة في استخدام العقل من حيث هو وسيلة أساسية للمعرفة حتى في المسائل الدينية الخالصة .

وفي تقديري أن هذا الهجوم وتلك التشنيعات التي لحقت المعتزلة من قِبل خصومهم كان فيها الكثير من المبالغات .

وبغض النظر عن فحص هذه القضية بنظرة نقدية موضوعية ، فإننا نستطيع أن نقول بأن النقيصة الأساسية التي وقع فيها خصوم المعتزلة أثناء هذا الهجوم وتلك التشنيعات تتمثّل بصفة أساسية في تشويه فكر المعتزلة ، حيث إنهم قد عرضوا آراء المعتزلة بطريقة تمكّنهم من نقدها بسهولة . ولذلك فإني أود أن أنبه هنا إلى ضرورة دراسة آراء المعتزلة من

مصادرها الأساسية وهي مؤلفات المعتزلة أنفسهم . حقيقة كان هذا الأمر غير ممكن فيما سبق حيث كانت مؤلفات المعتزلة بعيدة عن متناول الباحثين، أما الآن وقد نشرت بعض مؤلفاتهم ، فلا حاجة إذن إلى الرجوع إلى آراء المعتزلة في كتب الخصوم .

ويبدو أن الذي دفع خصوم المعتزلة السالف ذكرهم إلى هذا التحامل الواضح على مذهب المعتزلة القائم أساساً على العقل بعض الأمور ، أذكر منها :

١- عدم تحديد مجال البحث العقلي :

لقد استخدم المعتزلة العقل في أمور يصعب فيها التوصل إلى يقين عن طريق العقل . وأشهر مثال من مذهبهم يمكن أن يوضح ذلك رأيهم في تعليل أفعال الله وقولهم بوجوب فعل الأصلح على الله ، حيث أخضعوا الأفعال الإلهية للتقييم الأخلاقي ، وما ذلك إلا لأنهم قد حكّموا عقولهم وكأنهم أوتوا معرفة سر الله في كل فعل له . لقد حاول المعتزلة تعليل كل فعل إلهي وفاتهم أن هناك أموراً وأحكاماً توقيفية بصدد المسائل الإلهية لا يمكن للعقل التوصل إلى حقيقتها .

فلقد ذهب الخصوم ، في معرض نقدهم للمعتزلة ، إلى أن وجوب فعل الأصلح على الله يُعتبر تقييداً للحرية الإلهية حيث يتقيد الفعل الإلهي بضرورة مراعاة الأصلح لعباده ، وفي ذلك تقييد لمشيئته تعالى . وتعليل جميع الأفعال الإلهية فيه إسراف في تحميل العقل الإنساني فوق ما تحتمل قدرته ، لأن موازين العقل البشري تختلف عن موازين الحكمة الإلهية .

وهكذا ، فإنه يمكن الإشارة إلى أن توسيع المعتزلة لمجال النظر العقلي قد كان من الأمور الأساسية التي أثارت ثائرة رجال الدين عليهم سواء من المحدّثين أو الأشاعرة . ويمكن أن نذكر هنا أن أبا الحسن الأشعري الذي كان معتزلياً قد انشق عن المعتزلة عندما ناظر أستاذه أبا عليّ الجبّائي المعتزلي المعروف في بعض المسائل التي تتعلق بذلك .

فقد روت المصادر الأشعرية أن الأشعري سأل الجبّائي : ما قولك في ثلاثة : مؤمن وكافر وصبي ؟ فقال الجبّائي : المؤمن من أهل الدرجات والكافر من أهل الهلكات والصبي من أهل النجاة . فقال الأشعري : فإن أراد الصبي أن يرقى إلى أهل الدرجات هل يمكن ؟ قال الجبّائي : لا ، يقال له : إن المؤمن قد نال هذه الدرجة بالطاعة وليس لك مثلها . قال الأشعري : فإن قال الصبي : التقصير ليس مني فإن أحييتني يارب لعملت من الطاعات كعمل المؤمن . قال الجبّائي : يقول له الله : كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت ولعوقبت فراعيت مصلحتك وأمتّك قبل أن تنتهي إلى سن التكليف . قال الأشعري : فلو قال الكافر: يارب علمت حاله كما علمت حالي فهلا راعيت مصلحتي مثله فأمتّي صغيراً . فانقطع الجبّائي [١٧] . ويقال بأن هذا كان من أسباب انفصال الأشعري عن المعتزلة .

وإن كنت لا أجزم بصحة هذه الرواية من الناحية التاريخية ، إلا أنه من الواضح أنها تبين لنا كيف يمكن انتقاد مذهب المعتزلة في مسألة

---

(١٧) انظر : تاج الدين السبكي : طبقات الشافعية الكبرى ، تحقيق دكتور عبد الفتاح محمد الحلو ودكتور محمود محمد الطناحي ، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان ، القاهرة ١٩٩٢ ، جـ٣ ص ٣٥٦ .

وجوب فعل الأصلح على الله وإمكان تعليل الأفعال الإلهية وفقاً للأحكام العقلية

٢- الاستعلاء الفكري لدى المعتزلة :

وهذا أمر واضح لدى المعتزلة ، إذ إننا نلاحظ أن المعتزلة كانوا غير مبالين بحكم العامة على آرائهم ، فلا يأبهون برضا العامة أو سخطهم فيما يعلنون وما يعتقدون من آراء بل إنهم كانوا يسخرون من الآراء العامية في كثير من الأحيان ، فقد أنكر المعتزلة رؤية الجن كما يروي العامة ، وكانوا يؤنبون من اعتقد بتأثيرها أو برؤيتها أو برؤية أعمالها . وكلام الجاحظ في كتابه الحيوان (١٨) في هذا الصدد يؤيد ذلك .

وحين أرسل الخليفة المأمون كتبه إلى عماله بإيعاز من المعتزلة ينهى فيها عن الاعتقاد بقدم القرآن ، فإنه قد ورد فيها ذم العامة الذين يعتقدون هذا الاعتقاد ، إذ نسب القول بقدم القرآن إلى « السواد الأعظم من حشو الرعية وسفلة العامة » (١٩) .

والواقع أن المعتزلة لم ينتبهوا إلى أن عقول العامة لا يمكن أن تتقبل بسهولة تلك الآراء القائمة على النظر العقلي المجرد التي أتى بها المعتزلة الذين لم يحاولوا التماس أسباب تبسيطها لهذه العقول الساذجة . وإذا كان هذا لا يُعد خطأ وقع فيه المعتزلة من الناحية النظرية ، لأن الناس

---

(١٨) انظر : أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ : الحيوان ، تحقيق عبد السلام هارون ، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ، القاهرة ١٩٦٧ ، ج٦ ص ١٦١ وما بعدها .

(١٩) انظر : أحمد أمين : ضحى الإسلام ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٧٣ ، ج٣ ص ١٦٦

جميعاً لديهم القدرة على التفكير ، ولأن المعتزلة لم يطالبوا العامة بالخوض في التفصيلات ، إلا أنهم من الناحية العمليـــة أو الواقعية قد أخطأوا عندما لم يخاطبوا العامة على قدر عقولهم ، بـــل طـــالبوهم بالارتفـــاع بعقـــولهم وتفكيرهم حتى يفهموا تلك الآراء المعقدة .

وهكذا ، فإنه يمكن القول بأن هذا الموقف المعتزلي الـــذي يســـوده الاستعلاء الفكري من العامة قد أدى إلى موقف سلبي اتخذه العامـــة مـــن الاعتزال ، وكان له أثره الواضح ودوره الفعال في القضاء على الاعتزال فكراً وتراثاً .

٣- إهمال الجانب الوجداني :

وهذا أمر واضح في إسرافهم أو تطرفهم في استخدام العقل . لقـــد أنكروا شفاعة النبي عليه الصلاة والسلام عن الكبائر من غير توبـــة كمـــا أنكروا انتفاع الشخص بعد موته بدعاء الأهل أو استغفار الأحباب وربمـــا قراءة القرآن أيضاً ، لأن الإنسان لا يُثاب إلا على عمله فإذا مات انقطـــع عمله . هذا حق من جهة النظر العقلي . أما من الناحية الوجدانيـــة ، فـــإن هذه الآراء تُعد صدمة للعواطف ، فشفاعة النبي عليه الصلاة والسلام عـــن الكبائر تنطوي على تكريم الله لنبيه أكثر مما تنطوي على مغفرة الله لفاعل الكبيرة . فكأن المعتزلة يقللون من قدر النبي عليه الصلاة والسلام عنـــدما رفضوا الاعتقاد بتميزه بهذه الميزة التي خصه الله بها وهي الشفاعة . كذلك فإن مشاعر أهل الميت ينبغي أن يُنظر إليها بعين التعاطف . فالميت يدعو له أهله بالمغفرة معتقدين أن هذا سينفعه ، وهذا ما يخفـــف مـــن مشـــاعر

الحزن التي تجتاحهم ، ولكن المعتزلة لم يلتفتوا إلى ذلك ولكنهم أعلنوا أن شيئا من الدعاء لن ينفع الميت لأنه بموته قد انقطع عمله .

ولم يقتصر إهمال المعتزلة للجانب الوجداني على ذلك ، وإنما يلاحظ أيضاً أن المعتزلة في قولهم بخلق القرآن قد أسيء فهمهم ، لأن كل مخلوق فانٍ ، فإن كان القرآن مخلوقاً فهو سيفنى ، وهذا يتعارض مع قدسية القرآن الراسخة في النفوس - ومن المعلوم أن المعتزلة لم يقصدوا الطعن في قدسية القرآن وإنما قصدوا نفي القدم عن كل ما سوى الله ، لأن القدم ينطوي على ألوهية والله هو المنفرد بالألوهية وبالتالي هو المنفرد بالقدم . هذه الحقيقة التي توصل إليها المعتزلة عن طريق النظر العقلي قد اصطدمت مع الوجدان الديني الذي يعتبر القرآن شيئاً مقدساً يسمو أو يعلو على كل مخلوق .

إننا نود أن نخلص من ذلك إلى القول بأن المعتزلة بعدم التفاتهم إلى الجانب الوجداني في مثل هذه المسائل قد فتحوا على أنفسهم أبواباً لا يمكن أن تُغلق من الهجوم والتشنيع من هؤلاء الذين لم يفهموا آراءهم على حقيقتها ، لأن الشعور الديني أو الوجداني كان أقوى لديهم من النظر العقلي.

وعلى أية حال ، فإنه يمكن الإشارة هنا إلى أن الذي يدرس آراء المعتزلة بموضوعية يستطيع أن يلمس مدى الاتساق البادي في مذهبهم برمته ، ولكن إذا لم يتجرد عن عاطفته الدينية ، فإنه لا يمكنه إلا أن يهاجم هذا المذهب العقلي . والحقيقة أن الإنسان لا يستطيع أن يغفل الجانب

الوجداني في بعض الموضوعات ، ولذلك ربما يكون إهمال المعتزلة للجانب الوجداني وما يستتبع ذلك من الاستعلاء الفكري الواضح لديهم من الأسباب التي عجلت بنهاية المعتزلة .

٤- محنة خلق القرآن ومثالبها :

إذا كان لابد من الاعتراف هنا بأن المذهب المعتزلي القائم على النزعة العقلية التي ربما يكون فيها شيء من الإسراف أو المبالغة كان أمراً حتمي الظهور في تلك البيئة الحضارية التي تموج بألوان من التطرف السلوكي أو العقائدي وبأشكال مختلفة من الضغط الفكري والعقائدي ، إلا أن نجم الاعتزال قد بدأ في الأفول لتنتهي بذلك أنبغ حركة عقلية صاحبت ازدهار الحضارة الإسلامية ، وكان هذا نذيراً بأن الحضارة الإسلامية بدورها قد بدأت تدخل طور التدهور .

ولكن يبدو أن الذي ساعد على أفول نجم المعتزلة لم يكن فقط هو تلك السلبيات الناشئة عن الإسراف في استخدام المنهج العقلي ، وإنما كانت هذه السلبيات مجرد عامل مساعد فقط . لقد هوجم الاعتزال من السواد الأعظم من المسلمين ، فكان هذا الهجوم هو العامل الحاسم في التعجيل بنهايتهم . ولكن هذا الهجوم لم يكن لأن المعتزلة قد قالوا بهذا الرأي أو ذاك من الآراء التي تصطدم مع وجدان الجماهير والتي يبدو فيها الاستعلاء الفكري من جانب المعتزلة واضحاً ، وإنما الأمر الفعال الذي فجر غضبة الجماهير على المعتزلة هو ذلك الخطأ القاتل الذي وقع فيه المعتزلة والذي يتمثّل في استعدائهم الدولة على خصومهم بصدد مشكلة خلق القرآن .

فلقد استطاع المعتزلة أن يستقطبوا الدولة الإسلامية في عهد ثلاثة من الخلفاء هم المأمون والواثق والمعتصم ، حيث تبنى هؤلاء الخلفاء مذهب المعتزلة ، كما كان أحمد بن أبي دؤاد المعتزلي وزيراً للدولة في هذه الفترة . وكانت محنة خلق القرآن عندما أرسل الخليفة المأمون إلى عماله ليمتحنوا الناس وخاصة الفقهاء : هل القرآن قديم أم محدث ؟ إن القول بقدم القرآن يُعد مضاهياً لقول النصارى بقدم المسيح الذي هو كلمة الله ، كما أن القرآن يتصف بصفات المحدثات ولا يجوز أن يكون قديماً. لذلك اعتبر المعتزلة أن من يعتقد بقدم القرآن مخالفاً لأصل التوحيد، ولذلك، وطبقا لأصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، كان لابد من الوقوف بالمرصاد للقائلين بقدم القرآن حتى لو اقتضى الأمر استعمال السيف .

لم يكن ذلك مفهوماً من علماء الدين فقهاء ومحدثين فضلاً عن العامة . ولم يحاول المعتزلة مخاطبة هؤلاء على قدر عقولهم . فكانت معارضة المعتزلة من هذا الجمع الكثير من غير فهم حقيقي لموقف المعتزلة . ويبدو أن الذي دعا هؤلاء الخصوم إلى تلك المعارضة التي سجلها التاريخ والتي لم تكن قائمة على قرع الحجة بالحجة وإنما كانت قائمة على أمرين آخرين على جانب كبير من الأهمية :

يتمثل الأمر الأول في القول بأنه ليس للدولة الحق في فرض مذهب عقائدي على الجمهور . خاصة وأن هذا الرأي لم يثبت وروده عن الرسول (ﷺ) ، أو الخلفاء الراشدين ، وإذا كانوا يعتقدون صحته فإنهم لم يفرضوه على أحد . ويبدو أن هذا الأساس في معارضة المعتزلة له ما يبرره ، إذ إنه من الخطأ فرض العقائد أو المذاهب على الجمهور بواسطة الدولة ، إذ

إن نجاح ذلك يكون مؤقتاً بل ويأتي غالباً بنتيجة عكسية ، واستقراء التاريخ خير شاهد على ذلك : فقد حاول إخناتون فرض عقيدة التوحيد مع سموها فأخفق لأنه كان ملكاً ولم يكن كاهناً أو داعية دينياً فماتت الدعوة بموته ، وفرض الخلفاء الفاطميون المذهب الشيعي الإسماعيلي على المصريين ، ولم نجد بعد انتهاء الدولة الفاطمية في مصر وحلول الدولة الأيوبية بين المصريين شيعياً واحداً . وكذلك الأمر عندما فرض المأمون عقيدة خلق القرآن ، فقد دفع المعتزلة الثمن غالياً .

أما الأمر الثاني ، فإنه يتمثّل في القول بأنه لا ينبغي فرض الآراء الكلامية الدقيقة على العامة ، لأنها من جهة تدق على أفهامهم ، ومن جهة أخرى لم ترد صراحة في القرآن والسنة ، ومن جهة ثالثة ليست ذات نفع عملي مباشر . وبالإضافة إلى ذلك ، فإن القول بخلق القرآن قد أدى إلى سوء فهم خطير مفاده أن القرآن مختلق أو غير منزل من عند الله .

لقد كان الحنابلة ينفرون من الحجاج العقلي ، وهذا أمر أثار غضب المعتزلة الذين كانوا يقررون وجوب النظر العقلي على المكلفين كافة . وربما يكونوا محقين في هذا الغضب ، ولكن الذي يعاب عليهم هو مسلكهم لا مذهبهم أو معتقدهم. لقد أخطأوا عندما سلكوا سبيل العنف في فرض رأي دقيق على العامة بواسطة الدولة . ولم يشفع لهم غايتهم التنزيهية الجليلة .

نخلص من ذلك إلى أن الخطأ الأساسي الذي وقع فيه المعتزلة هو أنهم على الرغم من تقديرهم لوجوب النظر العقلي ونبذ التقليد وما يستتبع ذلك من القول بحرية الفكر ، فإنهم قد ناقضوا أقوالهم بأفعالهم عندما

مارسوا تقييد الفكر والحجر على الرأي أياً كانت طبيعتــه ، وذلــك مــن المتناقصات المؤدية إلى الانهيار .

ومما أبرز هذا الأمر وعمّق من تأثيره أنهم مارسوا ذلك مع إمـــام جليل من أئمة الفقه والحديث . ومعلــوم أن رجــال الــدين مــن الفقهــاء والمحدّثين لهم تأثيرهم الفعال على الجماهير ، لأنهم أكثــر احتكاكــاً بهــم وبشؤونهم . ومن ثم كان رد الفعل من العامة لا من السلطة فحســب منــذ عهد المتوكل .

حقيقة لقد عادت الدولة الإسلامية الاعتزال والمعتزلــة منــذ عهــد المتوكل باستثناء فترات قليلة لقوا فيها رعاية البويهيين . وقد كان لموقــف الدولة تأثيره . ولكننا نعلم أن اضطهاد السلطة الحاكمــة لا يكفــي وحــده لتبرير أفول نجم المعتزلة مثلها في ذلك مثل أية فرقــة أو مــذهب ، إذ إن اضطهاد الدولة في معظم الأحيان يُعــد عــاملاً مهمــاً لبقــاء المضــطهد واستمرارية أفكاره .

وهكذا ، فإن محنة خلق القرآن وما أثارته من ملابسات كانت مــن أهم العوامل التي ساعدت على أفول نجم المعتزلة ، وذلك لأنها أثرت تأثيراً ملموساً في الواقــع الفكري للمسلمين ، حيث كــان اضــطهاد المعتزلــة ونصرة المحدّثين منذ عهد المتوكل له أثر كبير في حياة المسلمين منذ ذلك العهد لفترة طويلة قد تمتد إلى أيامنا الحاضرة . فقد أصبح الوقــوف عنــد النص وتضييق دائرة العقل هو النمط الغالب على تفكير المسلمين في معظم الأحيان حيث يسود التقليد من دون الاجتهاد والوقوف عند النصوص مــن

دون التعمق في مغازيها ومراميها والنظر إلى الفلسفة والبحث العقلي نظر البغض والكراهية .

والواقع أن هذا هو الحال بالنسبة لكثير من عقول المسلمين منذ خنق الاعتزال فيما عدا بعض الأحوال الاستثنائية . فاحتُرمت نصوص الكتب أكثر من احترام النقد العقلي ، واحترام العالِم الواسع الإطلاع بالنصوص الدينية واللغوية أكثر من احترام المفكر قليل الحفظ واسع أفق العقل ، وإكرام العالِم المقلد أكثر من إكرام العالم المجتهد . وبالجملة ، فقد كانت النظرة إلى الفقيه والمحدِّث خيراً منها إلى الفيلسوف والمفكر الناقد .

وهكذا كان انهيار المعتزلة حتمية حضارية كما كانت نشأتها وازدهارها حتمية حضارية أيضاً . لقد صاحب نشأة الاعتزال وازدهاره ازدهاراً حضارياً للدولة الإسلامية ، كما كان انهيار الاعتزال نذيراً بانهيار الحضارة الإسلامية حيث بدأ الجمود الفكري والاعتقاد في الغيبيات يسودان أو يسيطران على عقول غالبية المسلمين .

تعقيب

هكذا تحدثنا عن النزعة العقلية لدى المعتزلة ، وأشرنا إلى أهم مظاهرها في مذهب المعتزلة كما بدت في أصولهم الخمسة ، وكذلك أشرنا إلى تلك النتائج السلبية التي نتجت عن تطرف المعتزلة في استخدام هذه النزعة ، الأمر الذي أدى إلى انهيار المذهب المعتزلي واختفائه لدى الشيعة الزيدية بصفة خاصة .

والدرس المستفاد من دراستنا للمعتزلة هو أنه إذا كان هناك علاقة ضرورية بين تقدم الفكر الفلسفي وازدهاره وبين نمو الحضارة وتقدمها ، وبالتالي فإن هذه العلاقة قائمة بين انهيار الفكر الفلسفي والانحطاط الحضاري ، حيث إن الهجوم على المعتزلة كان يتمثل في رفض الاتجاه العقلي وبالتالي حدث الجمود الفكري وهو من أهم أسباب التخلف الحضاري.

ولابد من الإشارة في هذا المقام إلى أن من أهم أسباب الازدهار الحضاري الانفتاح الثقافي على الحضارات الأخرى . ونحن نعلم أن هذا الأمر قد حدث في الحضارة الإسلامية ، ونعلم أيضاً أن الاعتزال قد ارتبط بهذا الانفتاح الثقافي ارتباطاً واضحاً .

ولقد اهتم المعتزلة بدراسة فكر المذاهب غير الإسلامية دراسة موضوعية دقيقة ، وذلك حتى يتمكنوا من الرد عليهم على أساس سليم ، كما أن شغفهم بالبحث والنظر العقلي قد دفعهم إلى هذه الدراسة فاستفادوا منها من حيث المنهج والأسلوب .

إلا أن بعض الكُتّاب والباحثين من القدامى والمحدثين قد حاولوا إثبات تأثر المعتزلة بالمذاهب الأجنبية وخاصة الفلسفة اليونانية ، ولكننا نود أن نقرر هنا أن الدراسة المتأنية لمختلف جوانب الاعتزال يمكن أن تكشف لنا عن حقيقة هامة وهي أنه إذا كان المعتزلة قد اطّلعوا على الفلسفة اليونانية ، وإذا كانوا قد استفادوا من ذلك في صياغة مذهبهم صياغة منطقية ، فإن استفادتهم من ذلك من حيث الموضوع كانت لا تعدو أن تكون مجرد اقتباس لبعض المصطلحات فقط من حيث هي ألفاظ وذلك بعد أن جردوها من محتواها أو مضمونها اليوناني وأكسبوها محتوى أو مضموناً إسلامياً خالصاً ، ونظرية الجوهر الفرد أو مبحث الصفات الإلهية هما خير دليل على ذلك وإن كان المقام لا يتسع للتدليل على ما أقوله بطريقة تفصيلية .

أود أن أقول: إن طريقة المعتزلة في الاستفادة من الانفتاح الثقافي، والتي كان لها تأثيرها في ازدهار مذهب المعتزلة بل وفي ازدهار الحضارة الإسلامية برمتها ، إنما هي طريقة ينبغي أن يُنظر إليها بعين الاعتبار ونحن ندرس تراثنا الفكري لنتلقى الدروس المستفادة التي تعيننا على حل مشاكلنا الفكرية المعاصرة والتي يتمثّل جانب منها في المسألة المعروفة بمسألة الأصالة والمعاصرة .

الفصل الخامس

المعتزلة

بين علم الكلام والفلسفة

تمهيـــد

إذا كان من المعلوم أن أعلام المعتزلة هم المؤسسون الحقيقيون لعلم الكلام الإسلامي ، حيث إنهم قد حددوا موضوعاته وبلوروا مسائله ، فـإن مذهب المعتزلة يمكن أن يعتبر الممثل الحقيقي للفلسفة الإسلامية ، باعتبار أنه يعبر عن روح الحضارة الإسلامية .

وإذا كان المعتزلة قد تبنوا الاتجاه العقلي في مجال دراسة أصـول الدين ، فإن الاتجاه العقلي قد أدى بأعلام المعتزلة إلى الانفتاح على مختلف الثقافات . وكان من أبرز الثقافات التي اطلع عليها المعتزلة الفلسفة اليونانية التي وصلت إلى المسلمين إما عن طريق المسيحية والصابئة وإمـا عـن طريق الترجمة إلى اللغة العربية .

والحقيقة أن موضوع اطلاع المعتزلة على الفلسفة قد أفادهم سـواء في استخدام الأساليب المنطقية في عرض المسائل الكلامية أو في استخدام المصطلحات الفلسفية وذلك بعد إفراغها من مضمونها اليوناني وإكسـابها مضامين جديدة تتفق مع غايتهم الدفاعية عن الدين الإسلامي .

وإذا كان التشابه الظاهري بيـن بعض آراء المعتزلة وما يناظرها من آراء الفلسفة اليونانية قد أدى ببعض الكُتّاب والبـاحثين مـن القـدماء والمحدثين إلى القول بأن المعتزلة قد أخذوا بعض آرائهـم عـن الفلسـفة اليونانية ، فإن الدراسة المتأنية لمذهب المعتزلة تثبت تهافت هذا الرأي .

فمن الثابت أن العديد من أعلام المعتزلة قد انتقدوا المنطق والفلسفة اليونانيين ، كما أنه من الثابت أن الآراء التي تشير إلـى تـأثر المعتزلـة

بالفلسفة اليونانية إنما هي آراء صادرة إما عن مُعادٍ للمعتزلة وإما عن جاهل بحقيقة آرائهم .

وفيما يلي سنحاول إلقاء الضوء على بعض الآراء التي تشير إلى تأثر المعتزلة بالفلسفة اليونانية ، ثم نردف ذلك بالحديث عن بعض الأفكار الفلسفية لدى بعض المعتزلة التي قد يبدو فيها التأثر بالفلسفة اليونانية من الناحية الظاهرية وإن كانت في حقيقتها نتاجاً إسلامياً أصيلاً .

مدى تأثر المعتزلة بالفلسفة

إذا كان من الثابت أن جهم بن صفوان هو الذي طرح فكرة الاحتكام إلى العقل والأخذ بالتأويل العقلي ، فإننا نطمئن إلى القول بأن تأثير مذهب الجهمية في الأفكار الاعتزالية إنما كان بتنبيهها إلى التأويل [1] وسلوك منهج المجاز في تلك المسائل ، وكان هذا الباب موصداً قبلها لا يطرقه أحد.ولا يخطر له ببال ، فلما جاء المعتزلة عملوا على تنمية هذه الفكرة بإعلائهم للمنهج العقلي وبإقبالهم على الفلسفة ودراستهم للمنطق وتزودهم بكل ما تمخضت عنه حركة الترجمة من علوم ، وقد استخدموا ذلك في الدفاع عن الإسلام والحفاظ على العقيدة .

ومما يؤيد ذلك ما قاله الجاحظ : « لا يكون المتكلم جامعاً لأقطار الكلام ، متمكناً في الصناعة ، يصلح للرياسة ، حتى يكون الذي يحسن من كلام الدين في وزن الذي يحسن من كلام الفلسفة ، والعالم عندنا (أي المعتزلة) هو الذي يجمعهما » [2] .

وقال إبراهيم النظّام وهو يجود بنفسه : « اللهم إن كنت تعلم أني لم أقصر في نصرة توحيدك ، ولم أعتقد مذهباً من المذاهب اللطيفة إلا لأشد به التوحيد ، فما كان منها يخالف التوحيد فأنا منه بريء ، اللهم

(١) جمال الدين القاسمي : تاريخ الجهمية والمعتزلة ، مطبعة المنار ، القاهرة ١٣٣١هـ ، ص١٣.

(٢) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ : الحيوان ، تحقيق عبد السلام هارون ، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ، القاهرة ١٩٦٧ ، ج٢ ص ١٣٤ .

فإن كنت تعلم أني كما وصفت ، فاغفر لي ذنوبي وسهل عليَّ سكرة الموت » [٣] .

وقد أشار ابن المرتضى إلى أن جعفر بن يحيى البرمكي ذكر أرسطوطاليس فقال النظّام : قد نقضت عليه كتابه ، فقال جعفر : كيف وأنت لا تحسن أن تقرأه ؟ فقال : أيما أحب إليك أن أقرأه من أوله إلى آخره أم من آخره إلى أوله ؟ ثم اندفع يِذكر شيئاً فشيئاً ، وينقض عليه. فتعجب منه جعفر [٤].

وإذا كان واصل بن عطاء هو الذي وضع فكرة نفي الصفات القديمة، فقد أقبل المعتزلة على بحثها فيما بعد حين اتصلوا بعلوم اليونان، وتثقفوا بثقافتهم ، يقول الشهرستاني : « وكانت هذه المقالة في بدئها غير نضيجة ، وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين . قال : ومن أثبت معنى وصفة قديمة ، فقد أثبت إلهين . وإنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة» [٥].

ويقرر الأشعري أن أصل قول المعتزلة في ذات الله مأخوذ عن الفلاسفة ، وإنما منعهم الخوف من إظهاره تصريحاً ، فأظهروا معناه بنفي

---

(٣) انظر : القاضي عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ضمن مجموعة بهذا العنوان لأبي زيد البلخي والقاضي عبد الجبار والحاكم الجشمي ، تحقيق فؤاد سيد ، الدار التونسية للنشر والمؤسسة الوطنية للكتاب ، تونس – الجزائر ١٩٨٦ ، ص ٢٦٤ .

(٤) انظر : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٢٦٤ – ٢٦٥ .

(٥) انظر : أبو الفتح عبد الكريم الشهرستاني : الملل والنحل ، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل ، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٦٨ ، ج١ ص ٤٦ .

الصفات . وهو يرى أن أبا الهذيل العلاف أخذ رأيه في ذات الله عن أرسطوطاليس الذي قال في بعض كتبه : إن الباري علم كله ، قدرة كله . فأعجب أبو الهذيل بذلك وقال : علمه هو هو ، وقدرته هي هو[6] .

ويؤكد الشهرستاني اتصال المعتزلة بكتب الفلاسفة فيقول : « ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة ، حين نُشرت أيام المأمون ، فخلطت مناهجها بمناهج الكلام ، وأفردتها فناً من فنون العلم ، وسمتها باسم الكلام » [7] .

ويقرر الشهرستاني هذه الفكرة في أكثر من موضع وهو يتحدث عن أئمة المعتزلة ، فيقول في معرض كلامه عن أبي الهذيل : « وقوله : إن الباري تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته ، قادر بقدرة وقدرته ذاته ، حي بحياة وحياته ذاته ، وإنما اقتبس هذا الرأي من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه ، وإنما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته ، بل هي ذاته » [8] . ويذكر المقريزي في حديثه عن فرقة الهذيلية أن أبا الهذيل نظر في الفلسفة [9] .

ويرى أحد ثقات الباحثين أن أبا الهذيل عاصر حركة النقل والترجمة ، وأنه من المحتمل أن يكون قد درس الفلسفة اليونانية عن طريق

---

(٦) انظر : أبو الحسن الأشعري : مقالات الإسلاميين ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦٩ ، ج١ ص ٢٤٠ .

(٧) انظر : الملل والنحل ، ج١ ص ٢٩ .

(٨) انظر : الملل والنحل ، ج١ ص ٤٩ – ٥٠ .

(٩) انظر : المقريزي : الخطط ، طبعة بولاق ، القاهرة بلا تاريخ ، ج٢ ص ٣٣٧ .

الترجمات ، واتصل بالتراجمة في مجالس المأمون ، ثم يرتب هذا الباحث على ذلك أنه كان نقطة التحول الكبرى من المذهب المعتزلي الأولي الساذج إلى المذهب المعتزلي الفلسفي القائم على أسس منهجية ثابتة (١٠) .

ويذهب باحث آخـر إلى أن اتصال أبي الهذيل العـلاف بالفلسـفة جعل منه فيلسوفاً بالمعنى الواسـع حتى إنه وافق الفلاسـفة فـي بعـض المسائل ، وإننا لنجد في آرائه بعض النزعات الأفلاطونية(١١) .

ولعل معاصرة العلاف للحركة الفلسفية هي التـي دفعـت بعـض الباحثين إلى القول بأنه شيخ (١٢) المعتزلة ، واعتباره المؤسس (١٣) الحقيقي لهذه المدرسة .

ولا يفوتنا هنا أن نشير إلى ما قام به أحد الباحثين (١٤) أثناء دراسة لأبي الهذيل العلاف من تتبع لآرائه الكلامية ومقارنتها بآراء فلاسفة اليونان وخاصة أرسطو وأفلوطين . إلا أنه من الملاحظ أن هذه الدراسة وأمثالهـا لم تكن ملتزمة بالموضوعية، إذ إنه كانت تسيطر على صاحبها فكرة تـأثر المعتزلة بالفلسفة اليونانية .

---

(١٠) انظر : دكتور عليّ سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسـلام ، دار المعـارف ، القاهرة ١٩٧١ ، ج١ ص ٦٢٠ .

(١١) انظر : دكتور جميل صليبا : من أفلاطون إلى ابن سينا ، مطبعة المكتبـة الكبـرى ، دمشق ١٩٥١ ، ص ٥٥ .

(١٢) انظر : الملل والنحل ، ج١ ص ٤٩ .

(١٣) انظر : دكتور محمد يوسف موسى : القرآن والفلسفة ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٨، ص ٤٧ .

(١٤) انظر : علي مصطفى الغرابي : أبو الهذيل العلاف ، القاهرة ١٩٥٤ .

ويذكر الشهرستاني النظّام بقوله : إنه طالع كثيراً من كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة (١٥) .

ويقول في كلامه عن الجاحظ : إن مذهبه مذهب الفلاسفة في نفي الصفات (١٦) .

ويرى أحد المستشرقين أن كلام المعتزلة في التوحيد لا يخلو من تأثير الفلسفة اليونانية التي كان لها أثر فعال في تحريك الخواطر في أثناء القرن الثالث ، وإن كان تأثيرها مقصوراً على الطبقة العليا من المتكلمين(١٧) .

وبغض النظر عما أثير حول فكرة التأثير والتأثر ، والنزوع إلى إلصاق تهمة الأخذ عن أهل الأديان الأخرى ورجال الفلسفة بالمعارضين من رجال الفرق ، فإن مما لاشك فيه أن الاتجاه إلى تناول موضوعات بعينها ، والطريقة التي عولجت بها هذه الموضوعات ، واستنباط الأدلة وسوق الحجج ، كل أولئك كان مظهراً من مظاهر التأثير الأجنبي في الفكر الإسلامي ، وإن كان هذا التأثير على نحو غير مباشر .

وفي داخل هذا الإطار يجب أن نفهم دعوى تأثر المعتزلة بالآراء والأفكار الأجنبية ، فهم لم يجعلوا المد الثقافي الأجنبي يحتويهم ، وإنما

---

(١٥) انظر : الملل والنحل ، ج١ ص ٥٣ .

(١٦) انظر : الملل والنحل ، ج١ ص ٧٥ .

(١٧) انظر : آدم متز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، ترجمة دكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة ، مكتبة الخانجي ودار الكتاب العربي ، القاهرة – بيروت ١٩٦٧ ، ج١ ص ٣٧٣ – ٣٧٤ .

مضوا يُخضعون كل تيارات الفكر الأجنبي في شتى الميادين ويطوعونها لمشيئتهم ، متخذين مذاهب عقلية تتسم بالطابع الإسلامي وتبدو فيها روح الاعتزال

والذي يؤكد ذلك أن أحد الباحثين يتحدث عن مذهب المعتزلة فيقول: كان مذهبا اشترك في تكوينه التفكير الحر وما وصل إليهم من تراث اليونان ثم التمس أصحاب هذا المذهب له بعد ذلك السند والدليل من القرآن، وذلك بتأويل ما يحتمل وجوهاً مختلفة من الآيات على ما يتفق وهذا المذهب، أي أن المعتزلة كانوا من بين الفرق الإسلامية الكلامية الأوائل في معرفة الفلسفة اليونانية ، والإفادة منها . ثم وجدوا بعد هذا في القرآن ما يشهد بظاهره لمذهبهم ، فأقروه على هذا الظاهر ، وما يشهد لخصومهم كذلك بظاهره فأولوه (١٨) .

ولسنا في حاجة هنا إلى التأكيد على القول بأن مثل هذه الآراء التي يقرر أصحابها تأثر المعتزلة بالفلسفة إنما هي آراء فيها قدر كبير من المبالغة ، إذ إنه من الثابت أن تأثر المعتزلة بالفلسفة اليونانية إنما يتمثّل في استخدام المعتزلة للأساليب المنطقية في أبحاثهم الكلامية ومجادلاتهم الدينية ، وذلك بالإضافة إلى استخدام بعض المصطلحات الفلسفية بعد إفراغها من مضمونها اليوناني وإكسابها مضموناً إسلامياً جديداً .

وسيتضح هذا الجانب الأخير عند حديثنا عن نظريتي « الجوهر الفرد » و « الكمون » باعتبارهما من أهم النظريات التي قدمها المعتزلة في مجال الفلسفة الطبيعية .

---

(١٨) انظر : القرآن والفلسفة ، ص ٤٥ و ٧٨ .

وينبغي أن نستدرك هنا فنشير إلى أن المعتزلة لم يكونوا يهتمـــون بوضع نظريات في الفلسفة الطبيعية لذاتها ، وإنما تطرقوا إلى هذه المسائل في إطار أبحاثهم الكلامية أو الميتافيزيقية التي كانت تستهدف إثبات صحة العقيدة الدينية .

نظرية الجوهر الفرد

مدخـــل :

إن المعتزلة ، مثلهم في ذلك مثل باقي الفرق الكلامية ، يقرون بأن الله هو خالق هذا العالم ، وأن العالم حادث بعد أن لم يكن .

فالعالم عند المعتزلة مخلوق من قِبل الله ، والله تعالى خلقه من عدم .

هذا القدر متفق عليه من جميع فرق المعتزلة على اختلاف طوائفهم .

وقد استدلوا على حدوث العالم بدليل الجواهر والأعراض ، أو ما يُسمى بدليل « الجوهر الفرد » والذي يُعد العلاف المعتزلي أول من بسط القول في هذا الدليل ، ثم توسع الأشاعرة فيه بعد ذلك ليكون أساساً لإثبات حدوث العالم عندهم فيثبتون الأعراض ، ثم يثبتون حدوثها ، ثم يرتبون عليها حدوث الأجسام لأنها لا تنفك عن الأعراض الحادثة ، وطالما كان العالم حادثاً إذن لابد له من محدِث وهو الله تبارك وتعالى [١٩] .

المهم في الأمر أن أبا الهذيل العلاف يُعتبر أول متكلم بسط القول في نظرية الجوهر الفرد وتابعه جمهور المعتزلة فيها ، فيما عدا النظّام ومن تابعه من المعتزلة الذين أنكروا الجزء الذي لا يتجزأ .

* * *

(١٩) راجع الفصل الثالث من الباب الثاني من كتابنا : نظريات نشأة الكون في الفكر الإسلامي ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، الإسكندرية ٢٠٠١ .

التصور الذري للعالم :

يتكون العالم عند أبي الهذيل من عدد من الذرات أو الجواهر الفردة أو الأجزاء التي لا تتجزأ ، وهي بسيطة لا تركيب فيها .

ويتصف هذا الجزء بأنه لا طول لــه ولا عــرض ولا عمــق ولا اجتماع فيه ولا افتراق .

هذه الجواهر الفردة يتصل بعضها ببعض ، أي يتصل كل جزء منها بالجزء الآخر ويفارقه ، أي أنه يتحرك ويسكن وينفــرد ، وعــن طريــق اجتماعها يحدث الكون ، وبانفصالها يحدث الفساد ، وحركة هذه الأجــزاء تكون في الزمان .

ولا يقتصر التصور الذري عند أبي الهذيل على الأجســام فقــط ، وإنما ينطبق أيضاً على الزمان الذي يعتبره « آنات » منفصلة ولا يكــون الزمان إلا باجتماعها .

والأمر كذلك بالنسبة للأعراض ، وهي الكيفيات أو الصفات التــي يتصف بها الجسم . وكل ما يحدث من تغير وأحداث فهو أعــراض لهــذه الجواهر الفردة .

والله تعالى بقدرته وإرادته هو الذي يؤلــف أو يجمــع بــين هــذه الذرات، فتتكون منها الأجسام . ولا تستمر هذه الأجسام فــي الوجــود إلا بقول الله تعالى لها : « ابق » .

إن سياق المذهب الذري لدى العلاف يقول هذا . ففكرة الجزء الذي لا يتجزأ فرع عن فكرة القدرة الإلهية أو الذات الإلهية من حيث هي قدرة :

إذا كان الله قادراً على كل شيء ، فهو قادر على تفريق الجسم حتى ينتهي إلى مقدار لا تأليف فيه ولا اجتماع قط أي ينتهي إلى جزء لا ينقسم .

* * *

إثبات تناهي العالم :

إن أبا الهذيل يريد ، تمشياً مع القاعدة الكبرى للإسلام ، إثبات أن المخلوقات حادثة متناهية ، وأن لها «كلاً» و «جميعاً» و«غاية» و «نهاية» خلافاً للخالق بحسب اصطلاح أبي الهذيل نفسه ، ومعنى هذا أن الموجودات متناهية في مجموعها ، ومتناهية في عدد أجزائها .

وكما أن فكرة الجزء الذي لا يتجزأ فرع ، عند أبي الهذيل ، عن القدرة الإلهية ، فهي أيضاً فرع عن العلم الإلهي . وبيان ذلك أن العلم الإلهي يحيط بالموجودات إحاطة شاملة ، ولا يمكن الإحاطة الشاملة إلا بموجود متناهٍ ، ولا يمكن تحقق موجود متناهٍ إلا إذا انقسم في نهاية الأمر إلى جزء لا يتجزأ .

ويمكن الإشارة هنا إلى أن أبا الهذيل قد أراد أن يفسر الآيات القرآنية في إرادة الله وعلمه وقدرته وإحاطته بالموجودات من أمثال : ﴿بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [٢٠] و ﴿ وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَداً ﴾ [٢١] و ﴿ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ ﴾ [٢٢] . وقد اعتمد في هذا التفسير على تصوره الذري للعالم ، ذلك

---

(٢٠) سورة الأنعام ، آية ١٠١ .

(٢١) سورة الجن ، آية ٢٨ .

(٢٢) سورة فصلت ، آية ٥٤ .

التصور الذي كان موجوداً في الفلسفة اليونانية ، إلا أن أبا الهذيل قد أفرغه من مضمونه اليوناني وصاغه صياغة إسلامية تساعده على إثبات رأيه في تناهي الموجودات وما يؤدي إليه ذلك من إمكانية إثبات حدوث العالم .

* * *

إثبات حدوث العالم :

إذا كان أبو الهذيل العلاف قد وضع مذهب الجزء الذي لا يتجزأ في صورته الأولى ، فيبدو أن ذلك إنما كان لكي يعارض محرك أرسطو الأول غير المتحرك والمادة القديمة المتحركة . فقد وضع أبو الهذيل مذهباً يثبت أزلية الله وقدمه ، ويكون العالم فيه مكوناً من جواهر حادثة وأعراض تلحق بها .

والذي يثبت حدوث العالم طبقاً لنظرية الجوهر الفرد أنه إذا كان العالم عبارة عن أجسام وأعراض ، وإذا كانت الأجسام حادثة لأنها متناهية ، وإذا كانت الأعراض حادثة أيضاً لأنها متغيرة ، فإن كل ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث .

ولما كان كل حادث لابد له من محدِث ، فإنه لابد لهذه الأعراض ولهذه الجواهر من محدِث ، وهو الله .

فالله يخلق هذه الأجزاء ، ثم تفنى ، فيعيد خلقها (عن طريق التأليف بين الجواهر والأعراض) . فوجودها يستند في كل الأحوال والأزمنة إلى التدخل الإلهي .

* * *

الخلق المستمر :

إذا كان أبو الهذيل قد قرر أن الله هو الذي يجمع بين الجواهر الفردة فتتألف منها الأجسام ، وإذا كان هذا التأليف يُعتبر من الأعراض التي لا تبقى زمانين ، فإن الله هو الذي يعيد التأليف في كل آن من آنات الزمان ، فيبقى الجسم بقول الله له : « ابق » .

ومعنى ذلك أن الله هو الذي يؤلف بين الجواهر ويخلق الأعراض ، ثم يكف عن خلق الأعراض ، فتُعدم المخلوقات .

وطبقاً لذلك ، فإن هذه النظرية تقرر ديمومة التدخل الإلهي ليس فقط في خلق الموجودات ، وإنما أيضاً في استمرار وجودها أو في حفظها من الفناء .

وهذه هي فكرة الخلق المستمر التي لا يقتصر فيها الفعل الإلهي على الخلق الأول ، إذ إنها تؤدي إلى القول باستمرار فعل الخلق الإلهي إلى الأجل الذي يحدده الله لكل موجود .

وأخيراً ، وليس آخراً ، فإن هذه الفكرة عن الخلق المستمر يمكن أن تُعد رداً على التصور اليهودي لله تعالى بأنه « قد استراح في اليوم السابع » ، تلك الفكرة اليهودية التي وردت في أول « سفر التكوين » قد تتعارض مع مفهوم العناية الإلهية بالمخلوقات التي ركز عليها المعتزلة .

* * *

كلمة أخيـــرة :

هكذا تحدثنا عن نظرية الجوهر الفرد لدى أبي الهـــذيل العـــلاف ، باعتباره أول من قال بها من بين مفكري الإسلام ، ثم تابعه في القول بهـــا العديد من أعلام المعتزلة ، ثم تبناها الأشـــاعرة فيما بعد ، وذلك بعـــد أن كيفوها بحيث تتلاءم مع رأيهم في أن الله هو الفاعل على الحقيقة لكل ما في الكون .

وإذا كانت هذه النظرية التي وضع العـــلاف أسســـها فـــي الفكـــر الإسلامي قد انتشرت هذا الانتشار الواسع النطاق بين المتكلمين ، فإنها مع ذلك قد تعرضت للعديد من الانتقادات سواء من قِبل النظّام وأصحابه مـــن المعتزلة أو من قِبل فلاسفة الإسلام القائلين بقِـــدم العـــالم أو مـــن بعـــض الظاهريين والسلفيين وخاصة ابن حزم (المتـــوفي ســـنة ٤٥٦هجريـــة = ١٠٦٣ميلادية) وابن تيمية (المتوفي سنة ٧٢٨هجرية = ١٣٢٧ميلادية) .

وبغض النظر عن الحديث حول انتقادات مفكري الإسلام لنظريـــة الجوهر الفرد ، فإنه يمكن الإشارة إلى أن هذه الانتقادات يمكن حصـــرها فيما يلي :

- صعوبة العثور على أصولها القرآنية .
- إمكانية إثبات لا تناهي القسمة في الأجسام الطبيعية .
- تشبيه الفعل الإلهي في هذه النظرية بفعل الصانع الإنساني الذي يؤلف مصنوعاته من مادة موجودة بالفعل .

وأياً ما كانت قيمة مثل هذه الانتقادات من الناحية الفلســـفية ، فإنـــه يمكن التأكيد على القول بأن أبا الهذيل العلاف قد حاول أن يقـــدم تفســـيراً

للعالم الطبيعي تفسيراً فلسفياً يقوم على التصور الـذري للعـالم ، ذلـك التصور الذي كان موجوداً في الفلسفة اليونانية ، إلا أن العلاف قد أفرغـه من مضمونه اليوناني وأكسبه مضموناً إسلامياً يتلاءم مع آرائه الإلهية .

وطبقاً لذلك ، فإننا نستطيع التأكيد على القول بأن هذه النظرية يمكن أن تُعد مثالاً لجهود المعتزلة في مجال الفكر الفلسفي ، كما أنها يمكـن أن تُعد نموذجاً لبيان مدى تأثـر المعتزلة بالفلسـفة اليونانيـة مـن الناحيـة الظاهرية فقط .

نظرية الكمـــون

مدخــــل :

تُنسب هذه النظرية إلى إبراهيم بن سيّار النظّام من المعتزلة ، الذي يعتبره كثير من الباحثين ، القدامى والمحدثين ، الفيلسوف الأول للمدرسة الاعتزالية ، بل أكبر شخصية فلسفية معتزلية في العالم الإسلامي ، حيث إنه صدر عن فكر مبدع ، ونظام فلسفي دقيق ، إذ إنه كان أعمق أهل المعتزلة تفكيراً ، وأشدهم جرأة ، وأكثرهم استقلالاً في الرأي ، وأعظمهم أصالة .

وتُعتبر نظرية الكمون من أهم النظريات الفلسفية التي وضعها النظّام ، حيث إنه قصد بها تفسير خلق الله للعالم وتفسير الموجودات الطبيعية على نحو يخدم آراءه الكلامية [٢٣] .

وقبل أن نمضي قُدُماً في الحديث عن نظرية الكمون لدى النظّام ، فإننا نود أن نشير إلى أمرين :

يتمثّل الأمر الأول في القول بأن صحة نسبة نظرية الكمون إلى النظّام يمكن أن تُعد من الأمور التي لا يتطرق إليها الشك .

أما الأمر الثاني ، فإنه يتمثّل في القول بأن النظّام كان ذا نزعة حسية على خلاف العديد من أعلام المعتزلة ، وإن كانت هذه النزعة

---

(٢٣) راجع الفصل الرابع من الباب الثاني من كتابنا : نظريات نشأة الكون في الفكر الإسلامي .

الحسية قد بدت في آرائه الطبيعية فقط من دون سائر آرائه الكلامية . ويبدو أن النظّام قد تبنى هذه النزعة الحسية لكي يستطيع الرد على الاتجاهات المادية بنفس أسلحة أصحابها .

فإذا كان ذلك كذلك ، فما هي الأسس التي أقام النظّام عليها نظريته في الكمون ؟

* * *

الأسس التي أقام عليها النظّام القول بنظرية الكمون :

نستطيع أن نشير إلى أن هناك عدة مقدمات يمكن أن يكون للنظّام قد استند إليها عندما شرع في وضع نظريته في الكمون ، وهي التي يمكن تلخيصها بإيجاز فيما يلي :

(أولاً) : إن السُنّة الإلهية في الكون تقضي بأن يكون الإجمال قبل التفصيل تشريعاً وتكويناً . وهذه الفكرة تعني فيما تعني أن الله قد خلق العالم جملة واحدة وأكمن بعض الموجودات في بعض ، ثم كان خروج الموجودات المنفردة أو ظهورها من مكامنها على نحو تدريجي .

(ثانياً) : إن آية الميثاق أو الذر ، وهي قوله تعالى : ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴾ [٢٤] ، قد أدت إلى قول بعض مفكري الإسلام بأن الله قد خلق الأرواح جملة واحدة

---

[٢٤] سورة الأعراف ، آية ١٧٢ .

قبل الأجسام ثم تتصل هذه الأرواح بالأبدان بعد ذلك على نحو تدريجي . وربما يكون النظّام قد قام بتعميم هذه الفكرة أو هذا الفهم لآية الميثاق ، بحيث يقال بأن الله قد خلق العالم جملة واحدة ثم يكون التفصيل بعد ذلك بظهور الكائنات من مكامنها تدريجياً .

(**ثالثاً**) : إن قدرة الله يمكن أن تتجلى في قهر المتضادات على الاجتماع على غير طبعها مما يدل على كمال القدرة الإلهية .

(**رابعاً**) : إنه يمكن القول بأن التصور المؤسس على نظرية الجوهر الفرد الإسلامية لكيفية خلق الله للعالم يمكن أن يثير اعتراضاً مؤداه أن فعل الخلق الإلهي إنما يتم على شاكلة الصنع الإنساني ، إذ إن خلق أجسام العالم طبقاً لهذه النظرية إنما يتم عن طريق التأليف بين الجواهر الفردة ، كما يتم صنع الأشياء التي يقوم الصانع الإنساني بتركيب أجزائها . وطبقاً لذلك ، وانطلاقاً من التنزيه المطلق لله في ذاته وصفاته وأفعاله ، فإنه يبدو من الأنسب لكمال القدرة الإلهية وتنزه الفعل الإلهي عن مماثلة الفعل الإنساني أن يقال بأن الله قد خلق الموجودات دفعة واحدة ، وأنه قد أكمن بعض الموجودات في بعض ، وأن هذه الكوامن تظهر بالتدريج عندما تتهيأ لها الظروف الملائمة .

(**خامساً**) : لقد رفض النظّام نظرية الجوهر الفرد ، أو التصور الذري للعالم ، حيث تؤدي هذه النظرية إلى تصور العالم الطبيعي وكأنه عالم مفكك ، إذ تُعد الأجسام الطبيعية طبقاً لهذه النظرية كَماً منفصلاً ، وهذا ما يخالف المشاهدة والبرهان .

(**سادساً**) : ربما يكـون النظّام قد استند في قوله بالكمون ، وخاصة كمون النار في الشجر، إلى نصوص دينية مثل قوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ ۞ أَأَنتُمْ أَنشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنشِئُونَ ﴾ [٢٥] وقوله تعالى : ﴿ الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ ﴾ [٢٦] .

* * *

معنى الكمـون :

قبل أن نستطرد في الحديث عن نظرية الكمون عند النظّام ، فإنـه يجدر بنا أن نشير إلى المقصود من هذا اللفظ .

الكمون (Immanence) هو صفة لما هو كامن ، وهـو مـرادف للبطون ، ويقابله التعالي .

والكمون هو استتار الشيء عن الحس ، كالزبد فـي اللـبن قبـل ظهوره، وكالدهن في السمسم .

وإذا طُبقت فكرة الكمون في المجال الأنطولوجي أو الوجودي دلت على أن جميع عناصر الوجود تتضمن بعضها بعضاً، ولا تؤلف إلا حقيقة واحدة .

ويُعد تطبيق مبدأ الكمون على هذه الصورة مقدمـة مـن مقـدمات مذهب وحدة الوجود أو نتيجة من نتائجه [٢٧] اللهم إلا إذا تقرر منذ البدايـة الانفصال التام بين الله والعالم .

* * *

---

(٢٥) سورة الواقعة ، الآيتان ٧١ – ٧٢ .
(٢٦) سورة يس ، آية ٨٠ .
(٢٧) انظر : دكتور جميل صليبا : المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني ، بيـروت ١٩٧٣ ، ج٢ ص ٢٤٤

أنواع الكمون عند النظام :

إذا كانت المصادر التي تحدثت عن النظّام تكاد أن تُجمع على القول بنسبة نظرية الكمون إلى النظّام ، فإنه من الثابت أنه قد تحدث عن أربعة أنواع من الكمون ، هي : كمون الموجودات ، وكمون الاختناق ، وكمون المتضادات ، وكمون ما هو بالقوة فيما هو بالفعل .

(أ) كمون الموجودات :

يرى النظّام أن الله تعالى خلق الناس والبهائم وسائر الحيوان وأصناف النبات والجواهر المعدنية كلها في وقت واحد ، وأنه خلق ذرية آدم يوم خلق آدم ، ولذلك فلم يتقدم خلق آدم على خلق أولاده ، ولا تقدم خلق الأمهات على خلق الأولاد ، وأن الله تعالى خلق ذلك أجمع في وقت واحد ، غير أنه أكمن الأشياء بعضها في بعض ، فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من أماكنها (مكامنها) من غير خلقها واختراعها ، ومحال عنده في قدرة الله أن يزيد في الخلق شيئاً أو ينقص منه شيئاً .

ومعنى هذا أن كل موجود في هذا العالم ، سواء أكان جماداً أم نباتاً أم إنساناً أم حيواناً ، وسواء ما نظنه قد وُجد سابقاً أو حاضراً أو سيوجد مستقبلاً ، قد وُجد كله مرة واحدة ، في وقت واحد ، وخلق واحد ، لم يتقدم خلق موجود على موجود آخر ، ولم يتأخر موجود على موجود آخر بما في ذلك أبينا آدم عليه السلام .

وإذا لاحظنا شيئاً جديداً من الجمادات أو النباتات أو البشر ، فإن هذا ليس وجوداً ولا حدوثاً جديداً ، بل هو فقط ظهور بعد كمون ، أي أنه قد حان ظهور هذا الموجود في وقته الملائم .

تفسير الكمون والظهور في العالم الطبيعي :

إذا كان النظّام قد عمم القول بالكمون على الكائنات الحية وغير الحية على السواء ، وإذا كان النظّام قد أرجع ظهور الكائنات الحية إلى الإرادة الإلهية وإلى توافر الظروف المناسبة ، فكيف يفسر ظهور الكائنات غير الحية ؟

إذا كان النظّام يعتقد بكمون عناصر كثيرة في المادة الواحدة ، فإنه يفسر ظهور عنصر واحد من هذه العناصر بأن ذلك راجع إلى تفوقه وغلبته على بقية العناصر . فظهور النار مثلاً عند احتراق عود ما لا يعني أن النار قد أتت من الخارج ، بل تفوقت على بقية العناصر التي يتألف منها العود ، التي هي الماء والدخان والرماد .

أما لماذا لم تتفوق النار وتظهر قبل الاحتراق ؟ فإن النظّام يفسر الأمر على أن الماء كان متفوقاً على النار الكامنة ومانعاً من الاحتراق ، ولكن النار حين قويت واشتدت بمساعدة النار الآتية لها من الخارج ، تفوقت واستطاعت أن تتغلب على العنصر المانع وهو الماء .

* * *

فكرة المداخلة لدى النظّام :

إن فكرة النظّام عن التداخل أو المداخلة تعني كما يشرحها المؤرخون أن كل شيء قد يداخل ضده وخلافه ، فالضد هو الممانع المفسد لغيره ، مثل الحلاوة والمرارة ، والحر والبرد ، والخلاف مثل الحلاوة والبرودة ، والحموضة والبرودة . وزعم أن الخفيف قد يداخل الثقيل ،

فإذا داخله شغله ، يعني أن القليل الكيل الكثير القوة يشغل الكثير الكيل الثقيل القوة ، وزعم أن اللون يداخل الطعم والرائحة ، وأنها أجسام .

ومعنى المداخلة أن يكون حيز أحد الجسمين هو نفسه حيز الآخر، وأن يكون أحد الشيئين في الآخر .

والنظّام قد جعل الألوان والطعوم والروائح أجساماً لطيفة ، ومن ثم يمكن أن تتداخل وتتشابك ، ويشيع بعضها في البعض ، ويتشكل من تداخل الأجسام اللطيفة جسماً كثيفاً ، فذلك في نظره مظهر من مظاهر قهر الله المتضادات والمختلفات على الاجتماع خلافاً لطبعها .

ومن الجدير بالذكر هنا أن نشير إلى أن فكرة المداخلة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بنظرية الكمون لدى النظّام على وجه العموم وبتصوره لكيفية خلق الله للعالم دفعة واحدة على وجه الخصوص ، وذلك من حيث إن كل شيء عنده يداخل ضده وخلافه ، فإن الجسم الواحد يحتوي على عناصر متضادة .

ومن الملاحظ أن الفرق هنا غير واضح بين الكمون والتداخل ، فالحيز واحد للشيء الكامن ولما هو كامن فيه ، أي أن ثمة تداخلاً بين الشيئين اللذين يقال بأن أحدهما كامن في الآخر .

كما ينبغي أن نلاحظ أيضاً أن النظّام ، الذي كان يجعل الله مفارقاً للعالم تماماً ، يرى أن الوجود المادي هو حقيقة هذا العالم ، خلقه الله دفعة واحدة فأكمن بعض الموجودات في بعض ، وكانت بعض الأجسام مداخلة

(ب) كمون الاختناق :

كان النظّام يذكر هذا النوع من الكمون الذي لا يعارضه فيه أحد ، لأن المشاهدة تؤيده ، وهو مثل كمون الزيت في الزيتون والدهن في السمسم والعصير في العنب والدقيق في القمح إلى غير ذلك من الأمور الموجودة في الطبيعة .

وهذا المعنى للكمون ليس له شأن يُذكر من الناحية الفلسفية ، وإنما ذكرناه حتى يتسنى لنا استقصاء رأي النظّام في أنواع الكمون .

(ج) كمون المتضادات :

يرى النظّام أن العناصر المتضادة كامنة في الأجسام المختلفة بدرجات متفاوتة ، وأن كل عنصر له طريقة محددة لكي يظهر من مكمنه ، وذلك عن طريق تقويته باتصاله بشبيهه من العناصر الظاهرة فيتغلب على ضده الذي كان مانعاً له من الظهور . وهذا النوع من الكمون لدى النظّام يشمل الجمادات بصفة أساسية .

ومن الملاحظ هنا أن النظّام لم يحدد أصولاً معينة لهذه العناصر المتضادة ، إلا أنه كان يمثّل لذلك بكمون النار في عود الحطب ، أو كمون سم الأفعى في جسم الإنسان .

وهنا أود أن أشير إلى أن النظّام قد استخدم فكرة الكمون بهذا المعنى لإثبات وجود الله باعتباره خالق هذا العالم ، ومن ثم انفراده سبحانه بالقدرة على قهر المتضادات على الاجتماع على غير طبعها .

ويبدو أن النظّام قد قصد بهذه الفكرة الرد على الثنوية والدهرية . إذ تقول الثنوية بالاستقطاب بين النور والظلمة أو الخير والشر ، وأن الامتزاج قد حدث بينهما في هذا العالم مصادفة ، وإليهما يرجع ما في العالم من خير وشر ونظام وفوضى ، إلا أن النظّام يعارض ذلك بالقول بأن المتضادات في هذا العالم تتلاقى على غير طبعها بموجب قوة قاهرة هي القدرة الإلهية. أما الدهرية فإنهم إذ ينكرون الإله الخالق فإنهم قد أنكروا البعث ، لأن الحياة حارة رطبة والموت بارد يابس ، فكيف يجوز الجمع بينهما والضدان لا يجتمعان ؟ فرد النظّام على ذلك بنظريته في كمون المتضادات، أي إمكانية اجتماع الضدين في جسم واحد بموجب القدرة الإلهية التي تقهر المتضادات على الاجتماع على غير طبعها .

(د) كمون ما هو بالقوة فيما هو بالفعل :

يشير النظّام إلى هذا النوع من الكمون ، ويذكر أنه مثل كمون النخلة في النواة والإنسان في النطفة .

ويبدو أن هذه الفكرة لدى النظّام لا تعني أن النبات أو الحيوان أو الإنسان بطوله وعرضه وعمقه كامن في البذرة أو النواة أو النطفة ، كما يُلزِم المخالفون النظّام بذلك ، وإنما المقصود بذلك أن يكون الإنسان كامناً في النطفة باعتبار أنه موجود بالقوة في النطفة ، وذلك طبقاً للمفهوم الأرسطي عن « القوة » و « الفعل » ، أي أنه يوجد في النطفة استعداد وإمكان لأن تصبح إنساناً بالفعل . ومن الواضح أن هذا النوع من الكمون لدى النظّام يختص أساساً بالكائنات الحية .

* * *

لبعض . أي أن الكل كان داخلاً في الكل ، ثم حدث الانفصال أو الخروج أو الظهور بعد ذلك تدريجياً .

فإذا ما سلمنا بذلك ، فإنه لابد من التساؤل عن السبب أو الأسباب التي دفعت النظّام إلى القول بالمداخلة .

وهنا يمكن الإشارة إلى أن هناك عدة احتمالات تفسر ذلك :

فمن جهة ، يمكن أن تكون فكرة التداخل عند النظّام قد جاءت نتيجة لقوله بعدم تناهي الجسم في التجزؤ مع أنه في الواقع المشاهد يبدو متناهيا . فالجسم الذي يبدو متناهيا يحتوي على أجزاء لا متناهية ، وهذا يعني أن أجزاء هذا الجسم يتداخل بعضها في بعض .

ومن جهة أخرى ، فإنه من الواضح أن النظّام لم يقل بتداخل جسمين كثيفين ، بل بتداخل أجسام لطيفة أو جسم لطيف وآخر كثيف ، وهو أمر غير مستحيل .

ومن جهة ثالثة ، فإن نزعة النظّام الحسية وتجسيمه للأعراض والمجردات هي التي أدت به إلى القول بتداخلها وتشابك أجزائها .

ومن جهة رابعة ، فإن فكرة المداخلة هي الدليل على حدوث العالم وأن له محدثاً أحدثه وهو الله تعالى ، حيث يشير النظّام إلى أن الضدين لا يجتمعان في موضع واحد من ذات أنفسهما ، فعلمت أن لهما جامعاً جمعهما وقاهراً قهرهما على خلاف شأنهما ، وما جرى عليه القهر فضعيف ، وضعفه ونفوذ تدبير قاهره فيه دليل على حدوثه ، وعلى أن له محدثاً أحدثه .

وبناءً على ما سبقت الإشارة إليه ، فإنه يمكن القول بأن المنطلق الأساسي لدى النظّام في قوله بتجسيم الأعراض إنما هو إثبات القدرة الإلهية التي تتجلى في اجتماع المتضادات على غير طبعها.

كما أن قول النظّام بتجسيم الأعراض يمكن أن يوضح كيف أن الله ينفرد بخلق الأجسام الكثيفة واللطيفة على السواء ، وإنما يُقدِر غيره فقط على خلق الحركات لأنها هي العَرَض الوحيد لديه. فإذا كانت جميع صفات المادة ما عدا الحركة أجساماً، فإنه بذلك يكون لا محل للقول بالتولد الذاتي في أي صورة من صوره ، بل يمكن القول بأن الله هو الخالق على الحقيقة لجميع جزئيات هذا العالم خلقاً مباشراً .

* * *

فكرة الحركة عند النظّام وعلاقتها بالطفرة :

ولكي يوضح النظّام رأيه في كمون الموجودات وتداخل الأجسام ، فقد بحث في حالة هذه الموجودات وتلك الأجسام في أثناء كمونها أو تداخلها . وهنا فإنه لابد من الإشارة إلى أن النظّام قد بحث مسألة الحركة لتأييد ما انتهى إليه من آراء يتعلق معظمها بفكرة الكمون وما تأسس عليها من تصور لكيفية خلق الله للعالم دفعة واحدة . فهو يرى أن الأجسام في حالة خلق الله سبحانه لها متحركة حركة اعتماد .

والأجسام كلها عند النظّام متحركة ، وهي تتحرك في الوقت الذي نظنها فيه ساكنة وجامدة .

والحركات عند النظام على ضربين: إما حركة اعتماد في المكان، وإما حركة نقلة عن المكان وهي الحركة الظاهرة ولا تحتاج إلى بيان .

أما السكون عند النظّام ، فإنه أمر مجازي ، لأنه يعني أن الشيء كان في المكان الواحد وقتين .

فالاعتمادات والأكوان لدى النظّام هي الحركات .

ومعنى الاعتماد أنه كيفية يكون بها الجسم مدافعاً لما يمانعه من الحركة إلى جهة ما .

وربما كان النظّام يقصد من الاعتماد أنه ما يوجِب في الجسم المدافَعة لما يمنعه من الحركة إلى حيزه الطبيعي . ومما يؤيد ذلك أن النظّام كان يرى أن كل جسم يطلب تِلاده (أي يميل إلى طبيعته وينزع إلى شكله) ولا يقيم إلا في جوهره ، وأن من طبيعة الشكل الاتصال بشكله .

وربما كان النظّام يقصد أيضاً من الاعتماد أنه توجد في جميع الأشياء حركة باطنة هي نوع من التغير الذي لا ندركه فنحسبه سكوناً .

وطبقاً لذلك ، فإنه يمكن الإشارة إلى قول النظّام بأن الله قد خلق الموجودات دفعة واحدة من غير تدرج ، باعتبار أن النظّام كان يرى أن العنصر يتصل بأصله أو جوهره ، أي يظهر من مكمنه ، لا على سبيل القطع أي قطع مسافة ، وإنما على سبيل الطفرة والتخطيف أي المرور السريع ، ويبدو أن ذلك هو شأن جميع الأجسام سواء الكثيفة أو اللطيفة ، حيث تظهر الصفات التي كانت كامنة في الكائن الحي ، أي موجودة فيه بالقوة ، دفعة واحدة كل فترة . وبذلك يمكن مجانبة القول بالتولد الذاتي ، سواء للكائنات الحية أو للصفات المميزة لها ، والحركة الطبيعية أو التلقائية للمادة الأصلية أو العناصر الأساسية التي تُعد مبدأ الكون وأصل العالم .

فمن الواضح أنه توجد لدى النظّام صلة بين الحركة والخلق ، إلا أن هذه الحركة ليست آلية أو ذاتية في الأجسام الطبيعية ، وإنما هي حركة مستمدة من الخالق ، بمعنى أنه تعالى هو الذي منح الأجسام الطبيعية فضلاً عن الكائنات الحية القوة على الحركة .

إلا أن هذا لا يعني القول بأزلية الحركة ، لأن النظّام يقول بحدوث الحركة كما يقول بتناهي جرم العالم ، وذلك لإثبات حدوث العالم رداً على الدهرية .

وهكذا ، فقد حاول النظّام إثبات القدرة الإلهية التي لا تتجلى في تأثيرها في الأجسام الطبيعية الساكنة غير الفاعلة ، بقدر ما يكون ذلك التأثير أكثر وضوحاً في الأجسام التي تحتوي على عناصر مقهورة على غير طبعها مجتمعة بأضدادها متحركة على الدوام حركة اعتماد .

* * *

فكرة الخلق المستمر :

يمكن الإشارة إلى أن النظّام ، وإن قال بأن الله قد خلق العالم دفعة واحدة أو جملة واحدة ، وأن الأشياء في الزمان والمكان المعينين لا يعني حدوثها بل يعني ظهورها من مكامنها ، إلا أنه لم يقصد بذلك أن علاقة الله بالعالم قد توقفت أو انقطعت عند الخلق الأول ، إذ إن النظّام كان لديه فكرة واضحة عما يُسمى بالخلق المستمر بمعنى احتياج الموجودات في وجودها وفي بقائها إلى فعله سبحانه المستمر ، لأنه تعالى هو الذي يؤثر في الأسباب ، وهكذا فإن فاعلية الله في الكون أو صلته بالمخلوقات لا

تنتهي عنــد الخلق الأول أو الإيجاد من العدم ابتداءً الذي تم دفعة واحدة ، وإنما هي فاعلية مستمرة وصلة غير منقطعة تتمثل فــي حفــظ الوجــود والمحافظة على التوازن المشهود بين الكائنات التي تشكل جزئيات العــالم، ذلك التوازن الذي يتحقق عن طريق الظهور المتوالي والمتدرج للأشياء من مكامنها .

ومما يؤيد ذلك ما رُوي عن النظّام أنه قال : إن الله يخلق الدنيا وما فيها في كل حال من غير أن يفنيها ويعيدها .

ومن الواضح أن قول النظّام بالخلق المستمر يتسق مع فكرته عــن قهر الله للأجناس المتضادة على الاجتماع وأنه لا يكون إلا بفعــل مســتمر غير منقطع من الله ما دام الجسم قائماً موجوداً ، حتى إذا انحل الجسم بفعل الإحراق أو غيره افترقت مكوناته من عناصر وعاد كل عنصر إلى أصله وزال عنه خلق الله المستمر له أو حفظه المستمر لوجوده .

كما تتصل فكرة الخلق المستمر بفكرة حركة الاعتمــاد المصــاحبة للخلق أو الموجودة في الجسم دائماً ، فإذا كان العالم يُخلق في كل وقــت ، وكان الخلق الأول مقروناً بحركة الاعتماد ، فإن الخلق المستمر يقترن بها أيضاً ، ويكون معنى حركة الاعتماد أن الجسم يتحرك حركة في الوجود ، وهو مفتقر ومحتاج إلى الموجد ، فحركة الاعتماد هــي اســتمرار وجــود العالم بمعنى استمرار فعل الله في حفظه .

ونستطيع أن نتساءل هنا : كيف يمكن التوفيق بين ما يُنســب إلــى النظّام من القول بأن الله خلق الأشياء كلها في وقت واحد أو دفعة واحــدة وأنه أكمن بعضها في بعض وبين قوله بالخلق المستمر ؟

إننا نستطيع أن نشير إلى أنه ليس هناك تعارض بين قول النظّام بالكمون وقوله بالخلق المستمر المتجدد ، وذلك لأن الخلق المتجدد هو استمرار حفظ الموجودات في حال ظهورها ، بينما القول بالكمون يعني أن الأشياء كامنة وعندما يحين وقت ظهورها تظهر ، وحين تظهر يبدأ استمرار حفظها ، وهذا هو الخلق المستمر ، وحتى إذا قلنا بأن الخلق المتجدد يكون في الموجودات الكامنة فليس ذلك يتناقض مع القول بالكمون، لأن الله سبحانه هو الذي يحفظ هذه الموجودات الكامنة فيها أو الظاهرة من أن تتلف أو تتفتت أو تفنى .

وبالإضافة إلى ذلك ، فإنه يمكن الإشارة إلى أن الكمون الذي قال به النظّام إنما هو كمون طبيعي قائم على امتزاج الأجسام وتداخلها بفعل الخالق . أما الخلق المستمر ، فإن النظّام يرى بصدده أن الموجودات في حاجة إلى الموجد ما دامت موجودة . وعلى هذا الأساس يمكن التوفيق بين القولين ، فالله يخلق الأشياء ابتداءً ويجمع بينها على غير طبائعها ويظل فعله فيها أبداً ، وتحتاج هي في وجودها إلى فعله المستمر .

وبعد ذلك ، فإني أستطيع أن أشير هنا إلى أنه إذا كان الخلق المستمر لدى النظام يعني أن الله يحفظ الموجودات في كل لحظة ، بحيث لو توقف هذا الحفظ لبادت الكائنات وفنيت ، وذلك الحفظ يكون بالتأثير المستمر في الأسباب أو القوانين التي بموجبها تظهر الأشياء من مكامنها ، فإنه يبدو أن النظّام قد أراد بذلك تنزيه الفعل الإلهي عن مماثلة الفعل الإنساني في عملية صنع الأشياء ، حيث إن الأخير ينتهي دوره عند انتهاء الصنعة ، أما الأول فإنه لا ينتهي عند الخلق الأول وإنما هو مستمر ،

هذا بالإضافة إلى الآيات القرآنية التي احتج بها النظّام لتأييد آرائه في كمون المتضادات ، كما أشرت إلى ذلك في غير هذا الموضع ، الأمر الذي يدل على أن النظّام قد استعان بالقرآن الكريم لتأييد نظريته في الكمون ، والتي يمكن التماس أصولها الإسلامية في سهولة ووضوح لا يتيسران لأي أصل أجنبي آخر .

وهكذا ، فإنه يكون من الواضح أن النظّام ، شأنه في ذلك شأن العديد من أعلام المعتزلة ، قد اطّلع على الفلسفة اليونانية وتأثر ببعض آراء الفلاسفة اليونانيين ، وإن كان هذا التأثر في بعض الجوانب الجزئية من آرائه ، كما أنه كان على نحو ظاهري فقط ، إذ إنه من الثابت أن النظّام قد أتى بآرائه عن الكمون تدعيماً لآرائه العامة في مجال الألوهية من حيث تنزيهها عن مشابهة المخلوقين وإثبات القدرة والفاعلية الإلهية في الكون ليس فقط من حيث الخلق الأول ، وإنما أيضاً من حيث الحفظ والتدبير .

الفصل السادس

المذهب الأشعري

واستمرار التأثير الإلهي شرط لاستمرار وجود الكائنات . وهذه نقطة أساسية في قضية التنزيه التي دافع عنها المعتزلة بكل وسيلة ، وتعمق فيها النظّام خاصة بطريقة تدعو إلى الاهتمام .

*　　　*　　　*

كلمة أخيرة :

يتضح من العرض السابق لنظرية الكمون لدى النظّام أن الرجل قد قدم لنا نظرية تكاد أن تكون متكاملة حول نشأة الكون وتفسير وجود الموجودات الطبيعية واستمرارها في الوجود . وهي نظرية تضارع العديد من النظريات الفلسفية في هذا الصدد .

وهنا لابد من الإشارة إلى مسألة هامة تتمثّل في البحث عن الأصول الأجنبية لنظرية الكمون لدى النظّام ، حيث قرر العديد من الكُتّاب والباحثين من القدماء والمحدثين تأثر النظّام ببعض المؤثرات الأجنبية التي تتمثّل بصفة خاصة في بعض آراء فلاسفة اليونان مثل آراء انكساغورس والرواقيين ومن تأثر بهم من الثنوية .

إلا أنه من الثابت لدينا أن النظّام وإن كان قد انتفع كما يبدو بمختلف المذاهب والآراء الفلسفية التي عرفها أو اطّلع عليها ، وذلك في ردوده على مخالفيه ، ولكن انتفاعه هذا يمكن حصره في تقرير بعض القضايا الجزئية التي تتعلق بتدعيم فكرته العامة عن الكمون ، تلك الفكرة التي كانت تهدف أساساً إلى بيان فاعلية الله في الكون وخاصة فيما يتعلق بعملية الخلق، سواء الخلق الأول ، وهو خلق العالم من العدم دفعة واحدة أو جملة

بلا زمان ، أو في الخلق المستمر أو حفظ الكون ، إذ إن ثمة فارقاً أساسياً وجوهرياً بين أقوال النظّام وأفكاره ، وبين أقوال فلاسفة اليونان أو من تأثر بهم ، هؤلاء الذين كانوا يقولون بأزلية العالم وبعدم وجود « خالق » له بكل ما في هذه الكلمة من معنى . فتصور النظّام للإله الخالق المفارق لهذا العالم يخالف تصورات اليونانيين ومن تأثر بهم ممن عُرفوا بالهللينستية الشرقية عن المبدأ الأول لتكوّن العالم ، لذلك لا ينبغي أن نهتم بإرجاع القضايا الجزئية التي انتفع بها النظّام في تقرير مذهبه ونظريته إلى أصول أجنبية .

وبالإضافة إلى ذلك ، فإني أود أن أنبه إلى أنه ينبغي أن ننظر إلى أقوال هؤلاء الكُتّاب القدامى بعين الحذر والحيطة ، لأنه من الثابت أن القدامى الذين كانوا يرمون مخالفيهم في الرأي بالكفر كانوا يقررون دائماً تأثر مخالفيهم بآراء أصحاب الديانات والمذاهب غير الإسلامية .

وفضلاً عن ذلك ، فإني أود أن أشير إلى أنه يمكن التماس الأصول القرآنية للقول بأن الله خلق الأشياء كلها دفعة واحدة ، إذ إنه يمكن الإشارة إلى قوله تعالى : ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ (٢٨) ، حيث يدل على أن الله تعالى خلق جميع الأشياء ، ولم يبق شيء غير مخلوق حتى يخلقه الآن ، وكل ما كان مخلوقاً فرغ منه حتى إن الثمار في الأشجار مخلوقة إلا أنها غير ظاهرة ونحن لا نراها وهي في الحقيقة مخلوقة .

---

(٢٨) سورة البقرة ، اية ٢٩ .

نشأة المدرسة الأشعرية

يكاد يكون من المسلم به أن الجماعات في وقت المحن واستقطاب الآراء تميل إلى القول بالحلول الوسطى وتطمئن لها حسماً للخلاف . ومن المعروف أنه في القرن الثالث الهجري (= التاسع الميلادي) قد ظهرت محنة خلق القرآن . تلك المحنة التي ربما تُعتبر البداية التقريبية للعهد الذي يمكن أن يُسمى عهد الاستنارة في الإسلام ، كما يمكن أن تُعتبر حداً فاصلاً بين الغلو والاعتدال في الدراسات الكلامية ، حيث مهدت لقيام المذهب الأشعري .

فلقد قال المعتزلة بخلق القرآن وحدوث الكلام الإلهي ، وقد ساقوا على أقوالهم حججاً لا تخلو من العمق. إلا أن الفقهاء والمحدّثين قد رفضوا ذلك رفضاً قاطعاً بحجة أنهم يتمسكون بظاهر النصوص الدينية التي لم تأت بمثل هذه البدعة [1]. ولم يقتصر الأمر على مجرد الجدال والمناقشة حول هذه المسألة ، وإنما تعدى ذلك إلى محاولة فرض الدولة (التي تبنت آراء المعتزلة) القول بخلق القرآن على الجمهور ، فامتحنت الفقهاء والمحدّثين ، ومن كان منهم يرفض التسليم بهذا القول كان يلحقه التعذيب ، فكانت محنة شغلت الفكر الإسلامي على كافة المستويات. ولقد أفاضت المصادر السنية والسلفية منها على وجه الخصوص في ذكر هذه المحنة وما حدث فيها للفقهاء والمحدّثين من مآسٍ بسبب ما ينادون به .

---

(١) راجع تفصيل ذلك في الفصلين الأول والثاني من الباب الثاني من كتابنا : الكلمة الإلهية عند مفكري الإسلام ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، الإسكندرية ٢٠٠٢ .

وإذا ما قويت شوكة الفقهاء والمحدثين بفضل موازرة السلطة الحاكمة لهم في عهد المتوكل الذي كان ينفر من الدراسات الكلامية ويشجع الاتجاه السلفي على عكس أسلافه المأمون والواثق والمعتصم الذين شجعوا المعتزلة وناصروهم ، فإننا نجدهم يثأرون لأنفسهم من المعتزلة الذين خفت صوتهم بعد ضياع السلطة من يدهم . وفضلاً عن ذلك ، فإنه كان من الشائع أن كلا الفريقين كان يكفّر الآخر .

كان لابد إذن من ظهور مفكر يجمع طرفي النقيض ليأت لنا بفكرة جديدة تحل هذا النزاع . وذلك بالمزاوجة بين النص والعقل ، أو بفهم النص في ضوء العقل ، أو بمتابعة العقل في سياج من النص . فكان هذا الرجل المنتظر هو أبو الحسن الأشعري (٢٦٠ ـ ٣٢٤ هجرية = ٨٧٣ ـ ٩٣٥ميلادية) الذي صار إماماً لأهل السنة والجماعة لأنه جاء معبراً عن ميول عصره .

وعلى الرغم من أنه ظهر في هذه الفترة ولنفس تلك الدواعي آخرون مثل : أبو جعفر الطحاوي (المتوفى سنة ٣٢١ هجرية = ٩٣٣ميلادية) [٢] بمصر وأبو منصور الماتُريدي (المتوفى سنة ٣٣٣ هجرية = ٩٤٤ ميلادية) [٣] بسمرقند ، إلا أن الأشعري كان أكثر شهرة . وقد يرجع ذلك إلى إعلانه الانضمام إلى السلف والسير على طريق أحمد

---

(٢) يبدو أن آراء الطحاوي كانت مستساغة عند السلفيين الذين قدموا شروحاً سلفية لآرائه الكلامية .

(٣) كان أحد علماء الكلام ، عاش في بلاد ما وراء النهر . وكان معاصراً للأشعري والطحاوي. وقد دافع عن العقيدة الإسلامية ضد المعتزلة . وتوجد فوارق بسيطة بين آرائه وآراء الأشعري. ومذهبه على العموم يُعتبر وسطاً بين الأشعرية والمعتزلة .

ابن حنبل (المتوفى سنة ٢٤٠ هجرية = ٨٥٤ ميلادية) . كما لا يمكن إغفال فضل أتباعه الذين ساهموا مساهمة فعالة في نشر مذهبه حتى أصبح المذهب الرسمي للمسلمين ، وغالباً ما تكون المذاهب الرسمية مذاهب موفّقة تؤمن بالحلول الوسطى .

ولقد عمّرت المدرسة الأشعرية نحو عشرة قرون ، فقد نشأت في أوائل القرن الرابع الهجري وبقيت إلى مطلع العصر الحديث برغم ما عانته من نضال طوال قرن ونصف تقريباً قبل أن يستقر لها الأمر، نضال مع العقليين تارة ويمثّلهم المعتزلة أولاً ثم الفلاسفة المشاؤون بعد ذلك ، أو مع النقليين تارة أخرى ويمثّلهم غلاة السلفيين من الحنابلة والكرّامية . ثم كان لتعاليم هذه المدرسة بعد ذلك النضال أن تسود وأن تصبح المذهب الرسمي للعالم الإسلامي السني . وقد أعانها على ذلك ظروف اجتماعية وثقافية بالإضافة إلى تضافر أئمتها على توضيح آرائها ونشر رسالتها غير مختلفين على أنفسهم اختلاف المعتزلة .

فالأشعرية مدرسة موفّقة حاولت أن تقف موقفاً وسطاً بين السلف والمعتزلة، ومن الثابت أن نقطة الوسط الحقيقية ليست واضحة ولا محددة دائماً (وخاصة في مجال الفكر) . وقد يميل الموفّق يمنة أو يسرة فلا يرضي الجانبين ولا يسلم من نقدهما . وهكذا كان الأشاعرة : نقدهم متأخرو المعتزلة وعلى رأسهم القاضي عبد الجبار (المتوفى سنة ٤١٥ هجرية = ١٠٢٤ ميلادية) ، ونقدهم متأخرو السلف وعلى رأسهم ابن حزم (المتوفى سنة ٤٥٦ هجرية = ١٠٦٣ ميلادية) وابن تيمية (المتوفى سنة ٧٢٨ هجرية = ١٣٢٧ ميلادية) .

ومن جهة أخرى ، يحرص الموفّق دائماً على أن يجمع آراء الطرفين المتقابلين وأن يربط بينهما ، وكل همه أن يتم هذا الربط على وجه مقبول . فمدى ابتكاره محدود . وفي الواقع إذا قارنا الأشاعرة بالمعتزلة في هذه الناحية ، وجدنا أن المعتزلة أكثر ابتكاراً ، إذ أتوا بآراء لم يُسبقوا إليها ، وعارضوا آراء السلف وفندوها . بينما الأشاعرة قد قنعوا بالملاءمة بين الطرفين وانتهوا إلى رأي وسط أضحى دستوراً استمسك به الخلف إلى النهاية واستقر بوجه خاص في القرون الأخيرة .

المذهب الأشعري والفلسفة اليونانية

وإذا كان انتشار المذهب الأشعري إنما يرجع إلى الجهود التي بذلها أتباع هذا المذهب ، فإنه ينبغي أن نشير إلى أن نبوغ علماء المذهب الأشعري وعلو مكانتهم العلمية لم يكن مستمداً من معرفتهم بعلوم الدين وحدها ، وإنما استمدوا قوة الحجة والمقدرة على الجدل وعمق الاستدلال من معرفتهم بالمنطق والفلسفة اليونانيين ، إذ كانت هذه المباحث آنذاك قد بلغت من الانتشار في البيئة الثقافية الإسلامية حداً لم يكن متاحاً لمتكلمي المعتزلة الأوائل .

ولقد أصبحت الثقافة الفلسفية العميقة عنصراً هاماً من عناصر عقلية الأشاعرة . حقيقة لم يشتغل الأشاعرة بموضوعات الفلسفة مستقلة عن علم الكلام ، ولكنهم أفادوا فائدة كبرى من المنطق والفلسفة اليونانيين . فنجد التحديد الدقيق للمصطلحات الكلامية والتقديم للنظريات الكلامية بأبحاث إيستمولوجية (تتعلق بنظرية المعرفة) . وبذلك بلغ علم الكلام لدى متأخري الأشاعرة على وجه الخصوص الذروة في الإحكام والتسلسل المنطقي .

وينبغي أن نشير هنا إلى أن ذلك لا يعني إطلاقاً رد آراء الأشاعرة إلى أصول أجنبية (وخاصة يونانية) . إذ إنهم كانوا ملتزمين بالعقيدة الإسلامية التزاماً جعلهم أئمة أهل السنة عبر القرون . أما ما أفادوه من الفلسفة اليونانية ، فإنما صاغوه صياغة جديدة تماماً تلائم الفكر الإسلامي

الأصيل [٤] . فقط ينبغي أن نقول : إن مذهب الأشاعرة الذي أراد له مؤسسه أن يكون إلى جانب النقل أميل منه إلى العقل أصبح يستند لدى معظم متكلمي المذهب الأشعري إلى أدلة العقل فضلاً عن استخدام المصطلحات الفلسفية إلى حد أن تختلط فيه موضوعات الكلام بموضوعات الفلسفة وذلك على وجه الخصوص لدى المتأخرين .

ومع ذلك ، فقد ظل كل علماء المذهب الأشعري سواء في ذلك المتقدمين والمتأخرين ملتزمين بالخطوط العريضة التي بها فارقوا الاعتزال من إثبات الصفات وإطلاق المشيئة الإلهية وجواز رؤية الله والحُسن والقبح الشرعيين ، وإنما بفضل الثقافة الفلسفية العميقة فضلاً عن المعرفة الدينية الأصيلة تمكنوا من تقديم هذه الموضوعات بحجج أقوى واستدلالات أعمق ونسق مذهبي أكثر تكاملاً .

وعلى أي الأحوال ، فإن السمة الغالبة التي تميز بها متكلمو الأشاعرة هي اعترافهم بأن العقل الإنساني قاصر عن الإحاطة بالحكمة في أفعال الله وأن الفعل الإلهي لا يخضع لتقييم العقل البشري وموازينه .

ولا ينبغي أن يفوتنا أن نشير في هذا المقام إلى أن متكلمي الأشاعرة الذين أخذوا عن الفلسفة اليونانية على النحو الذي أشرنا إليه أعلاه قد هاجموا الفلسفة والفلاسفة وخاصة من كان منهم متأثراً بالفيلسوف اليوناني أرسطو . وقد ظل هذا الهجوم على الفلسفة من السمات الأساسية التي تميز

---

(٤) للتدليل على صحة هذه الفكرة ، يمكن الرجوع إلى رأي الأشاعرة في مسألة « الجوهر الفرد » وذلك في الفصل الثالث من الباب الثاني من كتابنا : نظريات نشأة الكون في الفكر الإسلامي ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، الإسكندرية ٢٠٠٢ .

بها المذهب الأشعري فـــي مختلف مراحله ، ابتــداءً مــن البــاقلاني ثـــم الجويني اللذين هاجما الفلسفة في هوادة ، ثم جاء الغزالي حيث بلغ الهجوم على الفلسفة لديه قمته ، ثم توالت الهجمات على الفلسفة والفلاسفة من قِبل الأشاعرة اللاحقين على الغزالي .

مراحل تطور المذهب الأشعري

إذا أردنا أن نلقي نظرة سريعة على أهم مراحل تطور المذهب الأشعري عبر عشرة قرون ، ابتداءً من القرن الرابع الهجري وحتى مطلع العصر الحديث ، فإنه يمكننا أن نحدد هذه المراحل بإيجاز شديد فيما يلي :

* * *

مرحلة النشأة والصياغة :

ويمثّلها المؤسس الأول للمذهب وهو أبو الحسن الأشعري ، ثم أبو بكر الباقلاني (المتوفى سنة ٤٠٣ هجرية = ١٠١٢ ميلادية)(٥) الذي يُعد المؤسس الثاني للمذهب الأشعري لما قام به من مجهودات جبارة في صياغة آراء الأشعري صياغة محكمة متأنية .

ويمكن أن نضم إلى هذين القطبين : عبد القاهر البغدادي (المتوفى سنة ٤٢٩ هجرية = ١٠٣٧ ميلادية) (٦) ، وأبو المعالي الجويني (المتوفى سنة ٤٧٨ هجرية = ١٠٨٥ ميلادية) (٧) .

---

(٥) يرجع الفضل إلى الباقلاني في تحديد وتنظيم المذهب الأشعري ، كما يرجع إليه الفضل في وضع أصول المنهج الكلامي ، وفي الحديث عن نظرية الجوهر الفرد من وجهة نظر الأشعرية .

(٦) إذا كانت آراء البغدادي الكلامية لا تختلف عن الإطار العام للمذهب الأشعري ، فإن الذي يميز فكره أنه كان ذا صبغة متطرفة ، حيث أدى به تحامله على المخالفين لمذهبه من المعتزلة وغيرهم إلى الافتراء عليهم حيث نسب إليهم ما لم يقولوه .

(٧) كان الجويني أشعري العقيدة شافعي المذهب وُلد بنيسابور ، وتعلم بها وتولى التدريس مكان والده وهو لا يزال طالباً ، ثم رحل إلى بغداد، وأخذ عن جماعة من العلماء. وأقام=

ويمكن القول بأن هذه المرحلة كانت تتميز بأنها أكثر انحيازاً إلى الجانب السلفي ، ويتمثَّل ذلك في التمسك الشديد بتقديم النص على العقل ، وإن كان ذلك في إطار الموقف الوسط الذي يميز المذهب الأشعري بصفة عامة .

وفي هذه المرحلة أيضاً كان النضال الفكري محتدماً بين الأشاعرة وخصومهم سواء من المعتزلة أو من السلفيين .

* * *

مرحلة اكتمال المذهب الأشعري :

ويمثِّل هذه المرحلة الإمام أبو حامد الغزالي (تُوفي سنة ٥٠٥ هجرية = ١١١١ ميلادية) . وهنا أصبح المذهب الأشعري هو المذهب الرسمي أو العقيدة الرسمية لأهل السنة [٨] ، حيث اطمأن إليه جمهور

- بمكة والمدينة يدرِّس ويفتي ، ولذلك لُقب إمام الحرمين . ثم عاد إلى نيسابور ، والوزير يومئذٍ نظام الملك ، فبنى له بها المدرسة النظامية ، وبقي نحو ثلاثين سنة يتولى التدريس والوعظ والخطابة . وله عدة مصنفات ، أهمها في أصول الفقه : ((البرهان)) و((الورقات)) ، وفي علم الكلام : ((الشامل)) و ((الإرشاد)) . ويمكن أن يُمثل الجويني الإرهاصة الأولى للنشاط الفكري لدى الغزالي الذي سيسير على نهجه في شيء من التوسع والدقة .

(٨) السنة لغةً الطريقة ، واصطلاحاً كل ما أُثِر عن النبي صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير . وأهل السنة من يستمسكون بها ويدافعون عنها . ولهم آراؤهم في أصول الدين وفروعه . ويقابلون الشيعة . منهم سلف يُراد بهم الصدر الأول من الصحابة والتابعين وتابعيهم ، وخلف جاءوا بعد ذلك . منهم من يفسح المجال للعقل ، ومنهم من يضيق دائرته ، منهم مجددون ومنهم محافظون يمثلون الغالبية العظمى للمسلمين .

الإسلامية، ويُعرِّف فيه بمذهب كل منها [١٠] ، وذلك بالإضافة إلى بعض الكتب الكلامية الأخرى التي كان من أهمها : «نهاية الإقدام في علم الكلام» و « مصارعة الفلاسفة » .

- فخر الدين أبو عبد الله محمد الرازي (تُوفي سنة ٦٠٦ هجرية = ١٢٠٩ ميلادية) ، متكلم وفيلسوف ومفسر للقرآن . كان أبوه خطيباً ، ولهذا سُمي ابنه « ابن خطيب الري » . درس في الري والمراغة على كبار العلماء . كان شافعياً أشعرياً ، ناظر بعض المعتزلة والكرّامية ، واشتغل بالتدريس في الحيرة ، وانقطع في أواخر أيامه للوعظ وتلاوة القرآن ، منصرفاً عن المجادلات الكلامية . له مصنفات كثيرة في الفلسفة وعلم الكلام والفقه والتفسير . وترجع شهرة الرازي ومكانته في تاريخ الفكر الإسلامي إلى تفسيره للقرآن المسمى « مفاتيح الغيب » إذ جمع فيه بين المباحث الكلامية والفلسفية والدينية ، و ردّ فيه على تأويلات المعتزلة للقرآن ، وضمّنه محاولته في التوفيق بين الفلسفة والدين .

- سيف الدين أبو الحسن عليّ بن أبي عليّ بن محمد بن سالم الآمدي (تُوفي سنة ٦٣١ هجرية = ١٢٣٣ ميلادية)، متكلم أشعري وفقيه أصولي . كانت له ، بالإضافة إلى علم الكلام وعلم أصول الفقه ، اهتمامات بالمنطق . وقد نزل بغداد في مطلع شبابه واشتهر بها ، ثم رحل إلى الشام ومصر ، حتى استقر به المقام أخيراً في الشام . وقد شهد له بالفضل العديد

---

(١٠) عن منهج الشهرستاني في دراسة الأديان دراسة مقارنة ، انظر الفصل السادس من كتابنا : علم مقارنة الأديان عند مفكري الإسلام ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، الإسكندرية ٢٠٠٣ .

من مفكري الإسلام ومنهم ابن تيمية الذي قال عنه : إن الآمدي لم يكن في وقته من هو أكثر تبحراً في العلوم الكلامية والفلسفية منه ، وكان من أحسنهم إسلاماً وأمثلهم اعتقاداً .

- عبد الله بن عمر البيضاوي (تُوفي سنة ٦٨٥ هجرية = ١٢٨٦ ميلادية) ، مفسر ومتكلم ، عاش في تبريز ، من أهم كتبه : « أنوار التنزيل وأسرار التأويل » ، وهو تفسير لغوي نحوي تاريخي بلاغي جدلي مختصر مركز ، عوّل فيه على الزمخشري بعد أن نحّى آراء المعتزلة ، ولذا لقي إقبالاً كبيراً في القرون الخمسة الأخيرة . له أيضاً : «منهاج الوصول إلى علم الأصول » و « طوالع الأنوار من مطالع الأفكار» في الإلهيات ، وفي هذا الكتاب الأخير يبدو المزج الواضح بين المذهب الأشعري وآراء الفلاسفة ، وإن ظل محتفظاً بانتمائه إلى المذهب الأشعري ودفاعه عنه ضد خصومه .

- عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (تُوفي سنة ٧٥٦ هجرية = ١٣٥٥ ميلادية) ، ولد بايج قرب شيراز . وقد أقبل في شبابه على العلوم النقلية والعقلية . وقد تولى منصب قاضي القضاة . وكان الإيجي واسع الثراء يحسن إلى طلبة العلم . وقد كان من أشهر تلاميذه سعد الدين التفتازاني . امتُحن آخر حياته حيث حبسه صاحب كرمان ، ومات في محبسه . وهو متكلم وفيلسوف ، أشعري العقيدة ، كان يخلط بين علم الكلام والفلسفة في عرض يقوم على التقسيم والتبويب ، وذلك من دون تجديد يُذكر . أشهر مؤلفاته في علم الكلام : « كتاب المواقف » الذي وُضعت له عدة شروح ، وبقي مرجعاً أساسياً عند أهل السنة .

المسلمين وكان ذلك في الشرق الإسلامي بصفة خاصة ، وإن انتقلت آثاره إلى المغرب الإسلامي بعد ذلك .

ومن أهم ملامح المذهب الأشعري في هذه المرحلة تحالف علم الكلام السني مع التصوف وتنقية التصوف من شوائب الغلو .

كما أخذت الأشعرية ممثلة في الغزالي ترد عن الفكر الإسلامي موجات تسلل الفلسفة اليونانية ممثلة في فلاسفة الإسلام المشائين (وخاصة ابن سينا في مذهبه المشائي) .

وإذا كان الغزالي قد مثل هذه المرحلة في المشرق ، فإن ابن تومرت مهدي الموحدين (المتوفى سنة ٥٢٤ هجرية = ١١٢٩ ميلادية) [٩] قد مثلها في المغرب الإسلامي حيث أصبحت الأشعرية هي عقيدة أهل السنة ومذهب جمهور المسلمين في هذه البلاد ، إلا أن مجهودات ابن تومرت تعد أقل أهمية من مجهودات الغزالي في مجال علم الكلام .

* * *

---

(٩) هو مصلح ديني مراكشي ، وُلد في جبل السوس ، وتردد على المساجد مقر الدرس ، وسافر إلى الأندلس ومصر والحجاز ، واتصل عن قرب بآراء ابن حزم والغزالي ، وتأثر بها ، ثم أخذ بعد عودته إلى المغرب يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ، وذلك في تشدد ملحوظ ، ولاقى في سبيل ذلك عنتاً . وكانت له محاجات طويلة تأييداً لدعوته، دعا أولاً إلى مكارم الأخلاق ، ثم استنكر المعتقدات التي تتسم بالتشبيه والتجسيم، كما استنكر طريقة الحكم، وكوّن لنفسه أتباعاً علمهم ونظمهم ، وسماهم المؤمنين أو الموحدين ، وبدأ يحمل على دولة المرابطين ويضع أساس دولة الموحدين التي أقامها تلميذه عبد المؤمن ، وكانت دعوته سياسية دينية سُفكت فيها دماء كثيرة . ويرى البعض أن آراءه مزيج من تعاليم الشيعة وأهل السنة، أو أنه قد تأثر بالمعتزلة في بعض الأحيان، إلا أنه من المرجح أنه كان معبراً عن مرحلة من مراحل تطور المذهب الأشعري .

مرحلة علم الكلام الفلسفي :

هذه المرحلة الثالثة من مراحل تطور المذهب الأشعري هي تلك المرحلة التي يمكن أن نسميها بمرحلة علم الكلام الفلسفي .

ومن الثابت أن هذه المرحلة قد ظهرت بعد الهجوم العنيف الذي وجهه الغزالي ضد الفلسفة والفلاسفة ، حيث اضطرت الفلسفة بعد هذا الهجوم إلى الاستتار بعد السفور ، وقد كان ذلك الاستتار باللجوء إلى مجالين مهمين من مجالات الفكر الإسلامي ، وهما : علم الكلام والتصوف.

فلا غرو إذن أن تمتزج الفلسفة بعلم الكلام ، وأن يظهر ما يُسمى بعلم الكلام الفلسفي .

وقد مثَّل هذه المرحلة عدد غير قليل من أعلام المذهب الأشعري الذين يمكن أن نذكر منهم :

- أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (المتوفى سنة ٥٤٨ هجرية = ١١٥٣ ميلادية) ، أحد علماء الكلام ، كان من أصل فارسي . وكان محققاً في الفقه والكلام والأديان والملل والنحل . وُلد وتُوفي بشهرستان بين نيسابور وخوارزم . وقد تتلمذ على عدد من مشاهير علماء عصره . كان حسن المحاورة والوعظ ، وكانت معارفه في علم الكلام والفرق الكلامية والدينية والفلسفية من الشمول بحيث تُعد مصنفاته فيها من المصادر التي لا يُستغنى عنها في تلك المعارف . أما أشهر مصنفاته وأكثرها ارتباطاً باسمه ، فهو كتاب ((الملل والنحل)) الذي يحصي فيه الفرق الكلامية الإسلامية والمذاهب الدينية والفلسفية الإسلامية وغير

- مسعود بن عمر بن عبد الله الشهير بسعد الدين التفتازاني (٧١٢ ـ ٧٩٣ هجرية = ١٣١٢ ـ ١٣٩٠ ميلادية) . كان لغوياً وبلاغياً ومنطقياً إلى جانب كونه متكلماً أشعرياً. وُلد بتفتازان ، ومات بسمرقند ، ودُفن بسرخس التي كان يلقي دروسه فيها حتى أبعده تيمورلنك إلى سمرقند . وقد ألَّف التفتازاني في كثير من العلوم ، ومعظم مؤلفاته شروح انتشرت وصارت كتباً دراسية أهمها: « شرح الشمسية في القواعد المنطقية» و « شرح العقائد » للنسفي و« شرح إيساغوجي » لفورفوريوس، وذلك بالإضافة إلى كتابه الضخم « شرح المقاصد » الذي يُعد من أمهات الكتب في علم الكلام .

ومن الملاحظ أن هذه المرحلة من مراحل المذهب الأشعري التي تُعرف بمرحلة علم الكلام الفلسفي تمتد من القرن السادس إلى القرن الثامن الهجري .

وفي هذه المرحلة عُرضت الموضوعات الكلامية في نسق منطقي محكم وفي ضوء مصطلحات فلسفية دقيقة .

وبالإضافة إلى ذلك ، فإنه من الملاحظ أن المذهب الأشعري في هذه المرحلة قد حدث له تطور آخر يتمثَّل في ميل معظم أعلام المذهب الأشعري في هذا العصر إلى الأخذ بالاتجاه العقلي والميل إلى تأويل النصوص الدينية تأويلاً يتفق مع العقل ، وهم في ذلك كانوا مقتربين إلى حد ما من منهج المعتزلة .

أما فيما يتعلق بالآراء المذهبية ، فإن إطارها العام لم يتغير في مختلف المراحل التي مر بها المذهب الأشعري .

*　　*　　*

مرحلة التقليد والجمود :

وهذه المرحلة الرابعة من مراحل تطـور المذهب الأشعري تمتـد من نهاية القرن الثامن الهجري (= الرابع عشر الميلادي) حتى بداية القرن الرابع عشر الهجري (= العشرين الميلادي) .

وقد تمثّل النشاط الفكري لعلماء المذهب الأشعري في هذه المرحلة في إعداد المختصرات ووضع التعليقات والشروح على الكتـب الرئيسـة للمذهب .

ومن الملاحظ أن أعلام المذهب الأشعري في هـذه المرحلـة قـد أدخلوا بعض الآراء الغيبية واللامعقولة في مجال العقيدة ، وخاصـة مـا يتعلق منها بالأخرويات ، مثل الإسهاب في وصـف الميـزان والحـوض والصراط وما إلى ذلك وصفاً حسياً .

* * *

على أنه من الملاحظ أن العصر الحديث قد شـهد نهضـة فكريـة ونزعة إصلاحية سادت مختلف مجالات الحياة الإسلامية وعلـى رأسـها مجال العقيدة .

ويمكن الإشارة هنا إلى الإمام محمد عبده (المتـوفى سـنة ١٣٢٣ هجرية = ١٩٠٥ ميلادية) الذي حاول تنقية المذهب الأشعري مما علق به من تعقيدات فلسفية ومتاهات استدلالية ومعتقدات غيبية ولامعقولة .

وقد وُلد الإمام محمد عبده بمحلة نصر بمحافظة البحيـرة ، حفـظ القرآن ، ثم التحق بمعهد طنطا ، وانقطع عنه ثم عاد إليه ، ومنـه قصـد

الأزهر ، حيث اتجه إلى دراسة العلوم الطبيعية والتاريخية إلى جانب الدراسات الإسلامية .

وفي القاهرة التقى بالسيد جمال الدين الأفغاني عند مقدمه إلى مصر (سنة ١٨٧٢) ، واتصل به اتصالاً وثيقاً ، وتأثر به كثيراً ، إذ فتح أمامه ما كان يحدث للعالم الإسلامي ، ووجهه نحو الصحافة التي تعلق بهم طوال حياته .

وقد نال الأستاذ الإمام شهادة العالمية ، واشتغل بالتدريس في دار العلوم والأزهر .

أخذ الأستاذ الإمام ينشر آراءه الحرة الحديثة مما أثار عليه حقد المحافظين ، فعُزل من وظيفته وأرسِل إلى قريته في أول عهد الخديوي توفيق ، وذلك في الوقت الذي أبعِد فيه جمال الدين عن مصر .

ولكنه ما لبث أن دُعي إلى رئاسة تحرير « الوقائع المصرية » وكانت حكومية ، فصارت في عهده صحيفة الرأي الحر .

وما أن جاءت الثورة العرابية حتى اشترك فيها ، وحين أخمدت أبعِد عن مصر ، وأقام في بيروت ثم باريس ، حيث التقى بجمال الدين ، ونشر معه « مجلة العروة الوثقى » لمحاربة الاستعمار والطغيان في البلاد الإسلامية . وكان لها أثرها في تغذية الروح الوطنية في هذه البلاد . ثم عاد إلى بيروت ، وقضى فيها بضع سنوات مربياً ومعلماً .

وفي سنة ١٨٨٩ أُذِن له بالعودة إلى مصر ، واشتغل بالقضاء وأخذ يُرقَّى إلى أن أصبح مفتياً للديار المصرية ، واستمر يشغل هذا المنصب حتى وفاته .

قامت دعوته الإصلاحية على أسس ثلاثة :

الأول : العودة بالإسلام إلى ما كان عليه في الصدر الأول من تحرر واجتهاد .

الثاني : النهوض باللغة العربية وإحيائها .

الثالث : احترام حقوق الشعوب وتخليصها من طغيان الحكام .

وطبقاً لذلك ، فقد حارب الجمود ، وحاول أن يلائم بين تعاليم الإسلام والثقافة الغربية المعاصرة ، مع تمسكه بالمبادئ الإسلامية الأصيلة، كما رآها الغزالي وابن تيمية وابن القيم .

وقام الأستاذ الإمام بالرد على الغربيين الذين لم يفهموا الإسلام على أصوله الصحيحة .

كذلك ، فقد رفع راية حرية البحث والاجتهاد في الدين ، واستنكر تفريعات الفقهاء الخيالية .

كما حارب البدع والخرافات التي دخلت في مجال العقيدة ، ووفَّق بين العقل والدين .

ومن آرائه الإصلاحية أيضاً أنه قد نادى بالتسامح الديني والتقارب بين الشعوب .

كما دعا إلى إصلاح المحاكم الشرعية ، وإلى إنشاء مدرسة القضاء الشرعي لتخريج فقهاء وقضاة صالحين .

وبالجملة ، فقد كان قلمه وأسلوبه مثالاً يُحتذى في النهوض بالعربية، فيما نشر في الصحف أو ألف من كتب ، مما أدى إلى بعث حركة أدبية مثمرة .

وكان يرى أن السبيل الحق لتحرير الشعوب هو التعليم والتربية ، لا الانقلاب والثورة على نحو ما سعى إليه جمال الدين .

وقد ألف الأستاذ الإمام عدة كتب أهمها : « رسالة التوحيد » التي جاءت وليدة دراساته في بيروت ، وهي تنحو منحى عقلياً واضحاً في مجال علم الكلام أو أصول الدين . وله : « الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية » ، الذي دافع فيه عن الإسلام ضد تخرصات بعض المسيحيين وبيَّن فيه مدى تقبله للعلم والحضارة . كما نهج منهجاً جديداً في تفسير القرآن ، وظهر له تفسير « جزء عم » ، وأجزاء أخرى نشرتها مجلة «المنار» ولكنه لم يتممه .

ويتلخص منهج الإمام محمد عبده في التفسير في فهم الدلالة اللغوية، واستخدام العقل والاستفادة من التقدم العلمي وطرح البدع والخرافات .

وقد صور العقيدة الإسلامية تصويراً سليماً يتفق مع النصوص الدينية ، ولا يخالف معطيات العقل وحقائق العلم .

وقد خلّف الأستاذ الإمام عدداً من التلاميذ الذين حملوا لواء الإصلاح من بعده ، وكان معظمهم مخلصين للمذهب الأشعري .

* * *

ولكن في أيام الناس هذه ، فإننا نلاحظ أن المذهب الأشعري قد خفت صيته ، وذلك تحت تأثير الهجوم السلفي عليه وانتشار المذهب السلفي بين قطاع كبير من جمهور المسلمين .

أهم الآراء الكلاميـة
لدى الأشاعرة

إذا كنا سنعرض فيما يلي أهم الآراء الكلامية التي يتضمنها المذهب الأشعري ، فإننا نود أن نشير منذ البداية إلى أننا سنقتصر على دراسة آراء إمام الأشاعرة أبي الحسن الأشعري تاركين آراء سائر علماء المذهب لعدم التكرار إلا إذا دعت الضرورة إلى ذلك .

* * *

العقل والنقـل :

يرى الأشعري أن إعطاء قيمة مطلقة للعقل لا يؤدي إلى نصرة الدين ، لأنه لا يمكن استبدال العقل بالعقيدة . وكذلك فإنه لابد من الإيمان بأن في الدين أحكاماً توقيفية (أي نهائية ولا يجوز الخوض بالبحث فيها)، وذلك مبدأ جوهري في الاعتقاد ولا يكون بدونه إيمان ، لأن الإيمان يقتضي التصديق والتسليم من دون استباحة المرء لعقله أن يخوض في البحث حول الأفعال الإلهية .

إلا أن ذلك لا يعني أن الأشعري كان يعارض العقل أو لا يعترف بقيمته . فهو ، أولاً ، قد انتقد الجمود والتقليد . وثانياً ، فإنه قد تلمّس الحلول الوسطى في المشكلات الكلامية التي عالجها ، فهو مع خصومته للمعتزلة لم يهمل جانب العقل إهمالاً تاماً ، الأمر الذي أثار الحنابلة عليه. وثالثاً ، فإنه كان يقول بأن حكم مسائل الشرع التي طريقها السمع أن تكون مردودة إلى أصول الشرع التي طريقها السمع ، وحكم مسائل

العقليات والمحسوسات أن يُرد كل شيء من ذلك إلى بابه ، ولا تُخلط العقليات بالسمعيات ولا السمعيات بالعقليات (١١) .

إلا أنه من الملاحظ أنه إذا تعارض العقل والنقل ، فإن النقل هو المقدَّم لدى الأشعري . إذ إن العقل عنده لابد أن يتبع النقل ولا يحيد عنه .

ومن الملاحظ أن معظم أعلام المذهب الأشعري في مرحلتيه الأولى والثانية قد تبنوا هذا الرأي الذي نادى به الأشعري .

إلا أنه من الملاحظ أنه في المرحلة الثالثة من مراحل تطور المذهب الأشعري ، وهي المرحلة التي تُعرف بمرحلة علم الكلام الفلسفي، حيث اشتغل بعض أعلام المذهب الأشعري بالدراسات الفلسفية، فإن بعض الأشاعرة (وخاصة الإمام فخر الدين الرازي) قد رفعوا من شأن العقل حتى جعلوه مقدَّماً على النقل عند تعارضهما .

وتأييداً لذلك ، فقد قال الرازي في فصل بعنوان « في أن البراهين العقلية إذا صارت معارِضة بالظواهر النقلية فكيف يكون الحال فيها ؟ » من كتاب « أساس التقديس » : « اعلم أن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء ثم وجدنا أدلة نقلية يُشعر ظاهرها بخلاف ذلك ، فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة: إما أن يصدق مقتضى العقل والنقل ، فيلزم تصديق النقيضين وهو محال ، وإما أن يبطل ، فيلزم تكذيب النقيضين ، وهو محال، وإما أن تصدق الظواهر النقلية وتكذب الظواهر

---

(١١) انظر : دكتور أحمد محمود صبحي : في علم الكلام ، الجزء الثاني (الأشاعرة) ، دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٨٥ ، ص ٥٨ – ٦٠ .

العقلية ، وذلك باطل لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع وصفاته وكيفية دلالة المعجـزة علـى صدق الرسول (ﷺ) ، وظهور المعجزات على محمد (ﷺ) ، ولو جوّزنـا القدح في الدلائل القطعية صار العقل متهماً غير مقبول القـول ، ولو كان كذلك لخرج عن أن يكون مقبول القول في هذه الأصول ، وإذا لم تثبت هذه الأصـول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة.فثبت أن القدح في العقل لتصحيح النقل يفضي إلى القدح في العقل والنقل معاً ، وأنه باطـل. ولمـا بطلت الأقسام الثلاثة لم يبق إلا أن يُقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعـة، بأن هذه الدلائل النقلية إما أن يقال : إنها غير صحيحة ، أو يقـال : إنهـا صحيحة إلا أن المراد منها غير ظواهرها» (١٢) .

فمن الواضح أن الرازي يقرر أنه إذا تعارض العقل والنص الديني، فإنه لابد من تأويل هذا النص حتى يتفق مع ما يقرره العقل السـليم مـن قضايا صحيحة . ويبدو أن هذا الميل إلى جانب الاتجاه العقلي ربمـا يُعـد أثراً من آثار المعتزلة أو الاتجاه الفلسفي .

وعلى أية حال ، فإنه من الملاحـظ أن الأشـاعرة فـي المرحلـة الأخيرة من مراحل تطور المذهب الأشعري قد رجعوا إلى ما كان مقـرراً لدى أوائل الأشاعرة من تقديم النص على العقل .

* * *

---

(١٢) انظر : فخر الدين الرازي : أساس التقديس في علم الكلام ، شـركة مكتبـة ومطبعـة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ، القاهرة ١٩٣٥ ، ص ١٧٢ - ١٧٣

الاستدلال على وجود الله :

البرهان الذي يورده الأشعري لإثبات وجود الله يقوم على الاستدلال من نقص حال الإنسان على وجود علة كاملة وصانع مدبّر . ويبدو أن هذا البرهان هو المشهور بالبرهان الطبيعي أو الكوني . إلا أنه من الملاحظ أن الأشعري في برهانه هذا قد اعتمد أساساً على مثل قوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإنسانَ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ طِينٍ ۞ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ۞ ثُمَّ خلقْنا النُّطْفةَ عَلَقَةً فخلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَاماً فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لحْماً ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَر فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴾ [١٣] . فدليل الأشعري على وجود الله كما ورد في كتاب « اللُمَع » يُعتَبر شرحاً لهذه الآيات .

فلقد ذكر الأشعري أن الإنسان إذا فكر في خلقته من أي شيء ابتدأ وكيف دار في أدوار الخلقة طوراً بعد طور حتى وصل إلى كمال الخلقة ، فإنه يستطيع أن يعرف يقيناً أن الله خالقه [١٤] .

ومن الملاحظ أن هذا الدليل الذي قدمه الأشعري على وجود الله يشبه رأي بعض الفلاسفة المحدثين ، ونعني الفيلسوف الفرنسي ديكارت بصفة خاصة ، في القول بأن الإنسان كائن ناقص والناقص لا يخلق ذاته ، لذلك يجب أن يكون الله هو خالقه .

إلا أنه من الملاحظ أن الأشاعرة من بعده قد قدموا الدليل في صورة أخرى : فإذا كان الأشعري قد ابتدأ بالنظر إلى نقص الإنسان وتطور

(١٣) سورة المؤمنون ، الآيات ١٢ – ١٤ .

(١٤) انظر : أبو الحسن الأشعري: كتاب اللُمَع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تحقيق دكتور حمودة غرابة، مكتبة الخانجي ومكتبة المثنى، القاهرة – بغداد ١٩٥٥، ص ١٧ – ١٩ .

أحواله وانتهى من ذلك إلى وجود علة كاملة هي التي خلقته وهذه العلة الكاملة هي الله تعالى ، فإن الباقلاني ومن بعده سائر الأشاعرة قد قدموا الدليل الآتي :

- العالم محدَث .

- وكل محدَث لابد له من محدِث (فاعل) ، ولا يتسلسل الأمر إلى ما لانهاية .

- فلابد إذن من الوقوف عند الصانع الأول الذي أحدث العالم ، وهذا الصانع أزلي وهو الله [١٥] .

وأما الدليل على أن العالم محدَث ، فإنه يتكون من أعيان (أجسام وجواهر فردة) وأعراض ، والأعراض حادثة ، وهي لا توجد بذاتها وإنما توجد مرتبطة بالأعيان . والأعيان لا تنفك عن الأعراض ، ومالا ينفك من الحوادث فهو حادث . فالأعيان حادثة . ولما ثبت حدوث الأعيان والأعراض فقد ثبت حدوث العالم . وقد شاع هذا الدليل لدى الأشاعرة وكان المعتزلة من القائلين به .

أضف إلى ذلك أن بعض الأشاعرة من المتأخرين قد أشار إلى دليل الوجوب والإمكان الذي سيقول به الفارابي وابن سينا في شيء من التوسع.

---

(١٥) انظر : أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني : التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة ، تحقيق محمود محمد الخضيري ومحمد عبد الهادي أبو ريدة ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٤٧ ، ص ٤١ وما بعدها .

وهناك دليل رابع على وجود الله قال به الأشعري ومعظم الأشاعرة، مؤداه أن الإنسان إذا نظر إلى نظام الكون وإلى ما فيه من دقة وإحكام ، فإنه يعرف بالضرورة أن له صانعاً قادراً عالماً مريداً .

ولابد من الإشارة هنا إلى أن المعتزلة كانوا أسبق من الأشاعرة سواء في الإشارة إلى هذا الدليل أو في تفصيل القول فيه .

وعلى أي الأحوال ، فإن هذا الدليل قد عُرف في تاريخ الفكر الفلسفي عبر مختلف العصور باسم الدليل الغائي على وجود الله .

ولكن من الملاحظ أن الدليل الأساسي لدى الأشاعرة على وجود الله إنما يقوم أساساً على دليل الحدوث القائم على فكرة الجوهر الفرد ، وهو الدليل الذي يقول به أعلام المذهب الأشعري في مختلف مراحله .

* * *

صفات الله :

لقد شغلت مسألة الصفات الإلهية مفكري الإسلام على اختلاف اتجاهاتهم الفكرية ونزعاتهم المذهبية من معتزلة وأشاعرة وماتُريدية وسلفية وكرّامية .

فكان على الأشعري وسائر الأشاعرة أن يدلوا بدلوهم في هذه المسألة المتعددة الأطراف .

(١) أزلية الصفات الإلهية :

يرى الأشعري أن الله ليس كمثله شيء ، واحد عالم قادر حي، إلى هنا يوافق المعتزلة .

إلا أنه قد خالفهم عندما اعتبر أن الإرادة من صفات الله الذاتية ، إذ يستحيل أن يكون الله موصوفاً بضد الإرادة . فالله تعالى لم يزل مريداً ، ولابد أن يكون مريداً لكل شيء يجوز أن يُراد (أي أن إرادته شاملة) ، لأنه إذا كانت الإرادة من صفات الذات فبالإضافة إلى كونها أزلية فإنه يجب أن تكون عامة في كل ما يُراد على الحقيقة .

والإرادة في ذلك عند الأشعري مثل العلم الذي هو من صفات الذات الإلهية والذي يجب عمومه بكل ما يجوز أن يُعلم على حقيقته .

وهكذا يرى الأشعري أن الله فعال لما يريد ، ولا يجوز أن يكون في سلطان الله ما لا يريده .

كذلك يرى الأشعري أن الله سميع بصير متكلم منذ الأزل ، لأنه يستحيل أن يتصف الله بأضداد هذه الصفات [١٦] .

(٢) علاقة الصفات الإلهية بالذات :

وإذا تساءلنا عن حقيقة نسبة الصفات الأزلية إلى الذات الإلهية لدى الأشعري ، فإننا يمكن أن نشير إلى أن ثمة عبارة مأثورة استخدمها معظم الأشاعرة تقول : إن صفات الله ليست عين ذاته ولا غير ذاته وإنما صفات الله تعالى قائمة بذاته منذ الأزل .

فإذا كانت الصفات قائمة بالذات ، لأنه لا يمكن تصور الصفات الإلهية مستقلة عن ذاته تعالى ، لأنه لا معنى مثلاً لقولنا : إنه تعالى عالم

---

(١٦) انظر : اللمع للأشعري ، ص ٢٤ وما بعدها .

إلا أنه سبحانه ذو علم . إذن فصفات الله ليست مغايرة للذات أو مستقلة عنها . وبذلك تحاشى الأشعري الاقتراب من الموقف المسيحي بصدد تغاير الأقانيم .

ولكنه في نفس الوقت قد عارض المعتزلة ، فقال بأن الصفات الإلهية الأزلية القائمة بالذات والتي ليست غير الذات هي في نفس الوقت ليست عين الذات ، لأنه كان يرى أن في موقف المعتزلة تعطيلاً للصفات فضلاً عن ترادف مفاهيمها .

كذلك فإن الأشعري يرى أن المعتزلة قد اعتقدوا أن التوحيد لا يكون إلا بإثبات صفات هي عين الذات ، وقد غفلوا عن أن الذات تتعلق بالوجود العيني وأن الصفات تتعلق بالوجود الذهني ، إذ إن معنى الذات غير معنى الصفة وبذلك تكون الصفة ليست عين الموصوف .

وإذا كان من الملاحظ أن المعتزلة قد أثبتوا الصفات ولكنهم عطّلوا معانيها ، فإنه يمكن القول بأن الأشعري لم يضع حلاً للمشكلة وإنما انتقد الموقف المعتزلي وتحاشى التصور المسيحي ، وترك المشكلة معلقة قائلاً: إن الصفات الإلهية ليست هي عين الذات ولا غيرها وإنما هي قائمة بالذات منذ الأزل (١٧) .

وهكذا ، فإن كان المعتزلة قد نظروا إلى الذات الإلهية نظرة ماصدقية (أي متصلة بالحكم) فاستبعدوا أي تصور لصفات مغايرة للذات

---

(١٧) انظر : أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني : الملل والنحل ، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٦٨، ج١ ص ٩٥ .

مفارقة لها ، بينما قصد الأشعري إثبات معاني الصفات فنظر إليها نظرة تتعلق بالمفهوم أو المعنى وتتصل بالكيف .

ومن الملاحظ أنه لا يوجد خلاف يمكن أن يُذكر بين الأشعري وسائر أعلام مذهبه بصدد هذه المسألة .

(٣) صلة العلم الإلهي بالمعلومات الحادثة :

يمكن القول بأن الأشعري قد تبنى موقف المعتزلة بصدد علاقة العلم الإلهي الأزلي بالمعلومات الحادثة . إذ لا يتمايز علم الله بالماضي عن علمه بالحاضر والمستقبل . فلا يتغير العلم الإلهي بتغير المعلوم (من معدوم إلى موجود) ، فالله يعلم الموجود والمعدوم بعلم واحد قديم [١٨] .

ومن الملاحظ أن سائر أعلام المذهب الأشعري قد رددوا هذه الفكرة من دون تعديل يُذكر .

(٤) الصفات الخبرية :

يمكن الإشارة إلى أن موقف الأشعري من الصفات الخبرية (مثل نسبة الوجه واليدين وما إلى ذلك إلى الله تعالى) [١٩] يتلخص في أن ما أخبر عنه تعالى في القرآن ينبغي أن يؤخذ على ظاهره من غير الالتجاء إلى المجاز إلا بحجة واضحة .

---

(١٨) انظر : اللُمَع ، ص ٢٥ وما بعدها .

(١٩) انظر : أبو الحسن الأشعري : الإبانة عن أصول الديانة ، تحقيق دكتورة فوقية حسين محمود ، دار الأنصار ، القاهرة ١٩٧٧ ، ص ١٢٠ وما بعدها .

وإذا كان الأشعري في نفس الوقت ينفي التجسيم عن الله تعالى[٢٠]، فإنه قد أثبت هذه الصفات بلا كيف (متابعاً في ذلك بعض الفقهاء)[٢١] .

ومن الواضح أن الأشعري هنا لم يلتزم بالموقف الوسط بين العقل والنقل ، فمن الملاحظ أنه قد هاجم المعتزلة لصالح الحنابلة ، حيث رفض تأويل النصوص الدينية متمسكاً بالفهم الظاهري لها فيما يتعلق بالصفات الخبرية .

وإذا كان تلاميذ الأشعري في المرحلة الأولى من مراحل تطور هذا المذهب قد ساروا على نهج أستاذهم في فهم الصفات الخبرية ، فإن الأمر قد تغير في المرحلتين الثانية والثالثة من مراحل تطور المذهب الأشعري ، حيث إننا نجد الغزالي يقر بضرورة التأويل في بعض الأحيان وخاصة فيما يتعلق بالصفات الخبرية ، وقد تابعه في ذلك الإمام فخر الدين الرازي ومعظم الأشاعرة الذين ظهروا في المرحلة الثالثة من مراحل تطور المذهب الأشعري .

فلقد أقر الرازي صراحة بضرورة تأويل الصفات الخبرية التي يوهم ظاهرها التشبيه [٢٢] ، ويبدو أنه كان في ذلك مقترباً من الاتجاه العام لدى المعتزلة ، حيث يفسر « يد الله » بأنها قدرته ، و « وجه الله » بأنه ذاته ، وهكذا دواليك فيما يتعلق بسائر الصفات الخبرية .

* * *

---

(٢٠) انظر : اللّمَع ، ص ٢٣ .

(٢١) ونخص بالذكر هنا الإمام مالك بن أنس ، وهو عدو لدود لعلم الكلام والمتكلمين ، في قولته المشهورة : الاستواء معلوم والكيف مجهول ، والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة .

(٢٢) انظر : أساس التقديس ، ص ٧٩ وما بعدها .

جواز رؤية الله :

لقد أثبت الأشعري جواز رؤية الله بالأبصار يوم القيامة لاعتبارات ثلاث :

يتمثّل الاعتبار الأول في أن الأشعري كان شافعي المذهب في الفقه، لذلك فقد أثبت صحة هذه القضية على المستوى الكلامي كما فعل الشافعي ذلك على المستوى الفقهي .

أما الاعتبار الثاني ، فإنه يتمثّل في القول بأن الأشعري قد اعتقد أنه يمثّل عقيدة أهل السنة والجماعة ، ولما كان أهل الحديث والحنابلة قد التزموا بإثبات الرؤية استناداً إلى حديثٍ صحيح للرسول (ﷺ) ، جاء فيه : ((ترون ربكم يوم القيامة لا تضامون في رؤيته)) ، لذلك فقد اعتبر الأشعري أن إثبات الرؤية يُعتبر موقفاً موافقاً لعقيدة أهل السنة لا يصح التخلي عنه .

أما الاعتبار الثالث ، فإنه يتمثّل في القول بأنه إذا كان الأشعري قد عارض المعتزلة على المستويين المذهبي والمنهجي ، فقد كان عليه أن يتخذ موقفاً مناهضاً لنزعتهم العقلية بالإضافة إلى معارضته لآرائهم ، ومن ثم فقد تبنى الأشعري (والأشاعرة من بعده) ما يمكن أن يُسمى بالنزعة الواقعية أو الحسية في مقابل النزعة العقلية لدى المعتزلة ، فإذا كانت النزعة العقلية لدى المعتزلة تملي عليهم إنكار الرؤية لأنها تفيد التجسيم الذي ينبغي أن يُستبعد عن الله تعالى ، فإن النزعة الواقعية أو الحسية لدى

الأشعري وسائر الأشاعرة تفيد الرؤية لأن كل موجود يصح أن يُرى ، ولما كان الله موجوداً فرؤيته إذن جائزة [٢٣] .

هذا ، ولقد استدل الأشعري على جواز رؤية الله تعالى بأدلة سمعية وعقلية .

فمن أهم هذه الأدلة النقلية قوله تعالى : ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ۞ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ [٢٤] . وقد نفى أن يكون للنظر في هذه الآية أي معنى آخر غير الرؤية (مثل قول المعتزلة بأنها تعني انتظار نعم الله) . إلا أن ثمة اعتراضاً على ذلك بأن النظر لا يفيد حتماً الرؤية كما ورد في قوله تعالى عن الأصنام : ﴿ وَتَرَاهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لاَ يُبْصِرُونَ ﴾ [٢٥] .

وهناك آيات أخرى اعتقد الأشعري أنها تفيد الرؤية إلا أنها لا تُعتبر حججاً قاطعة ، مثل قوله تعالى : ﴿ إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ ﴾ [٢٦]، فإذا كان الكفار محجوبين فلابد أن المؤمنين مبصرون. كذلك فسَّر الزيادة في قوله تعالى : ﴿ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ ﴾ [٢٧] بأنها تعني النظر إلى الله .

---

(٢٣) انظر : اللُّمَع ، ص ٦١ وما بعدها .

وانظر أيضاً : الإبانة ، ص ٣٥ وما بعدها .

(٢٤) سورة القيامة ، الآيتان ٢٢ – ٢٣ .

(٢٥) سورة الأعراف ، آية ١٩٨ .

(٢٦) سورة المطففين ، آية ١٥ .

(٢٧) سورة يونس ، آية ٢٦ .

ولقد تخلى الأشعري عن قضيته الرئيسة بصدد الصفات الخبرية لله تعالى وهي أن يجري كلام الله على ظاهره لا يخرجه من العموم إلى الخصوص إلا بحجة ظاهرة . وذلك عندما تعرض لقوله تعالى : ﴿ لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ ﴾ (٢٨) . إذ خصص مراد الآية بالدنيا من دون الآخرة ، وذلك من غير قرينة أو دليل . كذلك يرى الأشعري أنه حين سأل موسى ربه الرؤية أجابه : ﴿ لَنْ تَرَانِي ﴾ (٢٩) ، فإن العجز هنا من الرائي وليست الاستحالة من قبل المرئي ، ولو كانت الرؤية مستحيلة لما سألها نبي .

أما أدلة الأشعري العقلية ، فيبدو أن أغلبها حججاً سلبية . إذ يرى أنه ليس ثمة مانع عقلاً من رؤية الله تعالى يوم القيامة ، لأن ذلك لا يفيد حدوثه تعالى أو تغيير حقيقته أو تشبيهه تعالى . ولا تقتضي الرؤية الجسمية ولا مقابلة المرئي للرائي ولا اتصال الشعاع منه إليه ، إنها جائزة من غير دلالة على الجسمية أو المشابهة للمخلوقين ، إذ هي رؤية بلا كيف.

وهنا نتساءل : هل يُفهم من موقف الأشعري أنه كان يعتقد أن الرؤية إنما تتم بحاسة سادسة يخلقها الله فينا ؟ إن الأشعري لم يقل ذلك صراحة فضلاً عن عدم وجود أي دليل سمعي يؤيد ذلك .

ولكن إذا كانت الرؤية جائزة طبقاً لمذهب الأشعري ، ألا يمكن أن تكون سائر الإحساسات كذلك وخاصة اللمس ؟ يرى الأشعري أنه ليس ثمة

---

(٢٨) سورة الأنعام ، آية ١٠٣ .

(٢٩) سورة الأعراف ، آية ١٤٣ .

دليل سمعي على ذلك فضلاً عن أن الرؤية لا تقتضي التماس كما هو الحال في إحساسات كالذوق واللمس ، ذلك التماس الذي يؤدي إلى حدوث معنـــى في الباري ، وذلك غير جائز .

وإذا كانت الرؤية لدى الأشعري هي بلا كيف ، فهل معنى ذلك أنه يجوز أن يحدث الله إدراكاً في الاحساسات الأخرى (الشم والذوق واللمس) من غير حدوث معنى في الباري ؟ الأشعري يعتبر ذلك جائزاً . أما بالنسبة للسمع فإن الأشعري يؤكد جواز سماع كلام الله النفسي في الدنيا .

ومن الملاحظ أن أعلام المذهب الأشعري في أية مرحلة من مراحل تطور هذا المذهب لم يخالفوا الأشعري في هذه المسألة ، بل إنهم قد فصّلوا القول فيها ودعموها بالحجج والبراهين العقلية والنقلية .

* * *

مسألة الكلام الإلهي :

أشرنا في مواضع سابقة إلى أهمية هذه المسألة باعتبارها من أهـــم الموضوعات الرئيسة في علم الكلام ، كما أشرنا إلى عمق الخلاف الـــذي كان بين المعتزلة والحنابلة بصدد هذه المسألة .

والآن نود أن نشير إلى أن هذه المسألة تُعتبر من أهم المسائل التي وُفّق الأشعري في تقديم حل لها حسماً للنزاع ، وإن كان من الملاحـــظ أن ذلك الحل الذي نادى به الأشعري (وهو تفرقته بين الكلام النفسي القـــائم بالذات الإلهية منذ الأزل وبين الحروف والألفاظ الحادثة التي تُعتبر دلالات على هذا الكلام الأزلي) كان قد نادى به بعـــض علمـــاء الإســـلام قبـــل

الأشعري مثل عبد الله بن كُلاب (المتوفى سنة ٢٤٠ هجرية = ٨٥٤ ميلادية) [٣٠] . كما كان الإمام أبو حنيفة قد قال بمثل ذلك من قبل . فالحلول الحاسمة لا تظهر فجأة ، وإنما الأمر المهم يكون في بلورتها أو صياغتها .

كذلك ينبغي أن نعلم أن ما وصلنا من كتب الأشعري (وخاصة كتابي « الإبانة عن أصول الديانة » و « اللُمَع في الرد على أهل الزيغ والبدع ») لم يعرض فيهما هذا الحل بطريقة واضحة وحاسمة ، ولكن علماء المذهب الذين كتبوا عن شيخهم هم الذين أبرزوا بوضوح هذا الحل الأشعري [٣١] .

وبعد ذلك ، فإنه يجدر بنا أن نتساءل : ما هي حقيقة موقف الأشعري من مسألة الكلام الإلهي ؟ لقد رفض الأشعري قول المعتزلة بخلق القرآن متابعاً في ذلك الحنابلة وحاول أن يثبت قدم القرآن باعتباره كلام الله. وهذه القضية كانت من القضايا الواضحة في كتابيه « الإبانة » و «اللُمَع» . ويبدو أنه كان في أقواله الخاصة بقدم القرآن ومحاجة المعتزلة

---

(٣٠) يُعتبر مذهب ابن كُلاب من أهم المصادر التي استقى منها الأشعري مذهبه الكلامي . وقد كان الأشعري يلقبه دائماً بـ « شيخنا الكُلابي » . ومن المعلوم أنه كان لابن كُلاب مذهب كلامي يكاد أن يكون متكاملاً .

انظر : دكتور علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧١ ، ج١ ص ٣٥١ وما بعدها .

(٣١) راجع تفصيل رأي الأشاعرة في مسألة الكلام الإلهي في الفصل الثالث من الباب الثاني من كتابنا : الكلمة الإلهية عند مفكري الإسلام ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، الإسكندرية ٢٠٠٢ .

في ذلك متأثراً بكتاب منسوب إلى الإمام أحمد بن حنبل عنوانه « الرد على الزنادقة والجهمية ». إذ إنه من الملاحظ أن أقوال ابن حنبل في ذلك الكتاب وأقوال الأشعري وخاصة في كتاب « الإبانة » تتشابه تشابهاً كبيراً.

وكانت أهم أدلة الأشعري على قدم القرآن باعتباره كلام الله هي :

- يرى الأشعري أن كل حي متكلم ، فإذا كان الله حياً بحياة قديمة ، فهو لابد إذن أن يكون متكلماً بكلام قديم .

- كذلك ، فإن من لا يتصف بالكلام فهو يتصف بضده ، تعالى الله عن ذلك .

- وأيضاً ، لما كان الله لم يزل عالماً ، فينبغي إذن القول بأنه لم يزل متكلماً .

كما يسوق الأشعري بعض الأدلة النقلية على قدم الكلام الإلهي :

- فهو يرى أن قوله تعالى : ﴿ قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً ﴾ (٣٢) يدل على أن كلام الله لا يتناهى، ومن ثم فهو أزلي. ويبدو أن الأشعري هنا قد خلط بين اللاتناهي في عدد الكلمات الإلهية وبين اللاتناهي في زمان هذه الكلمات.

- كذلك بالنسبة لقوله تعالى : ﴿ ألا لَهُ الْخَلْقُ وَالأمْرُ ﴾ (٣٣) ، فإذا كان أمره تعالى هو كلامه ، إذن فكلامه تعالى غير سائر خلقه لأنه أزلي ، إذ إن الواو قد فصلت بين الأمر والخلق .

---

(٣٢) سورة الكهف ، آية ١٠٩ .

(٣٣) سورة الأعراف ، آية ٥٤ .

هذه مجرد أمثلة لما يسوقه الأشعري من أدلة على قدم الكلام الإلهي، وهناك أمثلة عديدة على تأويلاته للآيات القرآنية التي تؤيد مذهبه ، مثل قوله تعالى : ﴿ مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ ﴾ [٣٤] ، قال الأشعري : إن المقصود بالذكر هو كلام الرسول (ﷺ) ، وليس القرآن .

ويبدو أن الذي دعا الأشعري إلى تبني القول بقدم القرآن الذي هو كلام الله إنما هو اعتقاده بأن الكلام إنما هو صفة ذاتية لله تعالى قائمة بالذات منذ الأزل ، واعتقاده أن المتكلم هو من قام به الكلام (وليس كما يقول المعتزلة بأن المتكلم هو فاعل الكلام وأن الكلام صفة فعل لله محدثة).

ونحن نتساءل هنا : هل معنى ذلك أن الأشعري كان يعتقد أن القرآن باعتباره كلام الله قديم بحروفه وألفاظه ؟

هناك نص للأشعري يُعد مدخلاً للتمييز بين ما هو قديم وما هو حادث في القرآن يقول فيه[٣٥] : القرآن في اللوح المحفوظ لقوله تعالى : ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ ۞ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ ﴾ [٣٦] ، وهو في صدور الذين أوتوا العلم لقوله تعالى : ﴿ بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾[٣٧]، وهو متلو بالألسنة لقوله تعالى : ﴿ لا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ ﴾ [٣٨] ،

(٣٤) سورة الأنبياء ، آية ٢ .

(٣٥) الإبانة عن أصول الديانة ، ص ١٠١ .

(٣٦) سورة البروج ، الآيتان ٢١ – ٢٢ .

(٣٧) سورة العنكبوت ، آية ٤٩ .

(٣٨) سورة القيامة ، آية ١٦ .

فالقرآن مكتوب في مصاحفنا في الحقيقة ، محفوظ في صدورنا في الحقيقة، متلو بألسنتنا في الحقيقة ، مسموع لنا في الحقيقة لقوله تعالى : ﴿ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلاَمَ اللَّهِ ﴾ [٣٩].

وطبقاً لذلك ، فإنه يمكن القول بأن القرآن أو كلام الله يُطلق على أكثر من نحو واحد . فليس حال الكلام في اللوح المحفوظ هو نفس حاله أو صفته حين يكون مكتوباً في المصاحف أو متلواً على الألسنة أو مسموعاً في الآذان . وإنما يُطلق كلام الله على نحوين: الكلام النفسي القديم المتعلق بالعلم ، وهو القائم بذات الله منذ الأزل ، والكلام المكون من حروف وأصوات وهو الحادث . والجدير بالذكر أن المعتزلة لم يكن لديهم هذا التمييز .

هذا الكلام النفسي الأزلي هو معنى واحد . أما خصائص هذا الكلام فهي كثيرة طبقاً لمتعلقات الكلام . فالأمر والنهي والخبر والاستخبار والوعد والوعيد كلها خصائص هذا الكلام النفسي تتحدد طبقاً لمتعلقات الكلام الكثيرة الحادثة .

أما الألفاظ (ألفاظ القرآن) ، فإنها حادثة ، إنها ليست سوى دلالات على المعنى النفسي القديم ، ولكن هذه الدلالات ليست هي الكلام حقيقة ولكنها تُسمى كلاماً على سبيل المجاز فقط .

---

(٣٩) سورة التوبة ، آية ٦



هكذا حل الأشعري هذه المشكلة حلاً اطمأن إليه المسلمون حتى الآن . وإن كان بعض الباحثين قد حاولوا إرجاع هذه الفكرة إلى أصول غير إسلامية ، فإن هذه الأقوال لا تقوى أمام النقد .

هذا ، ويمكن القول كذلك بأن هذا الحل الأشعري لمسألة الكلام الإلهي قد كان حاسماً على المستوى الكلامي فقط ، أي أنه وقف في وجه تسرب نظرية الكلمة المسيحية إلى الفكر الإسلامي ، ذلك التسرب الذي حاربه المعتزلة بتطرف بينما كان الأشعري أكثر اعتدالاً . إلا أنه في مجالات الفكر الإسلامي الأخرى وخاصة التصوف والتشيع ، فقد سُمح للنظرية المسيحية في الكلمة بالتسرب إلى عقائد هذه الفرق ، وقد تمثّل ذلك في نظريات الحقيقة المحمدية لدى الصوفية والإمام المعصوم لدى الشيعة .

* * *

نظرية الكسب :

هذه نظرية أخلاقية تبحث في الفعل الإنساني ومدى مطابقته للمشيئة الإلهية ، أو هي بحث في مشكلة الجبر والاختيار .

ولقد كان المنطلق الأساسي لدى الأشعري في بحث هذه الفكرة مُسلَّمة سلفية تقول : ((ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن)) . ويبدو أن هذه المُسلَّمة هي التي جعلته ينظر إلى المسألة من زاوية واحدة هي زاوية المشيئة الإلهية من غير أن يهتم كثيراً بالزاوية الأخرى أي زاوية التكليف والجزاء .

وكما هو ملاحظ في كتب الأشعري ، فإنه قد اهتم بمهاجمة موقف المعتزلة من المشكلة لأنهم قد أغفلوا شأن المشيئة الإلهية وركزوا على جانب المسؤولية الإنسانية .

ولكي يثبت الأشعري فكرته عن شمول المشيئة الإلهية ، فإنه قد رأى أنه إذا كان الله قد وصف نفسه بأنه ﴿ فعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ ﴾ (٤٠) ، فإنه إذا وقع في ملكه ما لا يريده كان ذلك عن سهو منه أو غفلة ، وذلك محال عليه تعالى إذ السهو والغفلة لا يتفقان وصفة العلم التي وُصف بها الباري ، إذن فما دام الله قد خلق الكفر والمعاصي فهو لابد مريد لهما ، لأنه لا يجوز أن يخلق ما لا يريد .

فإرادة الله شاملة كعلمه . فكما لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ، كذلك لا يخرج عن إرادته وقدرته شيء . فالله تعالى مريد لكل ما هو واقع في العالم خيراً وشراً (٤١) .

هكذا نرى معارضة الأشعري للمعتزلة في قولهم بحرية إرادة الإنسان ، مقترباً إلى حد كبير من موقف المجبرة القائلين بالجبر . إلا أن ذلك لا يعني أنه قد ناصر المجبرة ، إذ إنه فرَّق بين الأفعال الاضطرارية والأفعال الاختيارية . الأولى تقع من العباد وقد عجزوا عن ردها ، والثانية يقدر عليها العباد غير أنها مسبوقة بإرادة الله في حدوثها واختيارها . وبهذه

---

(٤٠) سورة البروج ، آية ١٦ .
وانظر أيضاً : سورة هود ، آية ١٠٧ .
(٤١) انظر : الإبانة ، ص ١٥ وما بعدها .

القدرة الحادثة من الله للإنسان يكسب الإنسان أفعاله . فالفعل المكتسب إذن هو المقدور بالقدرة الحادثة .

فإذا أراد العبد الفعل وتجرد له (أي لم يشغل نفسه بفعل سواه) ، خلق الله له في هذه اللحظة قدرة على الفعل مكتسبة من العبد مخلوقة من الرب . وهكذا يكون الفعل من الله خلقاً وإبداعاً وإحداثاً ومن العبد كسباً لقدرته التي خلقها الله له وقت الفعل .

فالحركتان الاضطرارية والاختيارية وقعتا من جهة الله خلقاً ، وتفترقان في باب الضرورة والكسب .

المهم في الأمر ، ومن غير التعرض لسائر حجج ومناقشات الأشعري التي يبدو عليها الضعف ، أن الأشعري قد أثبت أن أفعال الإنسان مخلوقة لله وأن الله هو الفاعل الحقيقي لها وما الإنسان إلا مكتسباً لها[٤٢] .

وفي هذا المقام يرد التساؤل الآتي : هل الاستطاعة تسبق الفعل أم تصاحبه ؟ وهل تكون القدرة قدرة على الفعل وضده أم قدرة على الفعل فقط ؟ يرى الأشعري أن الاستطاعة مصاحبة للفعل ، لأنها عَرَض والعَرَض لا يبقى زمانين ، لذلك يخلق الله الاستطاعة في العبد عند قيامه بالفعل . وهكذا لا يهتم الأشعري بحالة الإنسان الجسمية والنفسية الملازمة للفعل ، معطياً للقدرة الإلهية المحل الأول . كذلك فإن الأشعري ينفي أن تكون القدرة الإنسانية قدرة على الشيء وضده في وقت واحد ، لأن من

---

(٤٢) انظر : الإبانة ، ص ١٨١ وما بعدها .

وانظر أيضاً : اللُمَع ، ص ٩٣ وما بعدها .

شرط القدرة الحادثة وقت الفعل أن يلزم مع وجودها وجود الفعل (أي مقدورها) ، فالإنسان لو قدر على الشيء وضده كان معنى ذلك أنه يجب وجود فعلين أو مقدورين معاً في وقت واحد ، فمثلاً يكون الإنسان مطيعاً وعاصياً في وقت واحد وهذا باطل .

إن سياق مذهب الأشعري كما هو واضح يؤدي إلى القول بنسبة الأفعال الإنسانية إلى الله ، لأنه هو الخالق الفاعل المحدث لها . فلماذا لم ينسب الأشعري الفعل الإنساني صراحة إلى الله ؟ يرى الأشعري أن الفعل المكتسب لا يُسند إلى الله مع أنه تعالى خالق له ، إذ لا يضاف إلى الموجِد ما يضاف إلى المكتسِب ، فالعبد كاتب أو قارئ مع أن الله خلق له ذلك وأراده ، فالله يريد الفعل خلقاً والعبد يريده كسباً . فجهتا الإرادة مستقلتان ، لذلك يجوز اجتماعهما على مراد واحد (هو الفعل الإنساني) من غير تعارض .

إن الأشعري كان يحاول قدر طاقته الابتعاد عن القول الصريح بالجبر بعد أن عارض المعتزلة في قولهم بالاختيار . فهل نجحت هذه المحاولة ؟

لقد استدل الأشعري على خلق الله لأفعال الإنسان بقوله تعالى : ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ (٤٣) . إلا أنه من الواضح أن هذا استدلال خاطئ فيه تعسف ، إذ إن ذلك خروجاً بالآية عن معناها . ومعلوم أن آيات القرآن ينبغي أن تُفسَّر في ضوء سياقها القرآني أي في ضوء ما قبلها وما بعدها من آيات . فالآية التي قبلها استنكار من إبراهيم عليه السلام

(٤٣) سورة الصافات ، آية ٩٦ .

لعبادة قومه الأوثان ، إذ يقول تعالى على لسان إبراهيم : ﴿ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ۝ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ أي أن الله خلقكم وخلق الذي تنحتون من حجارة، فسياق حديث إبراهيم عليه السلام مع قومه لا يتعلق بمشكلة خلق الأفعال وإنما باستنكار عبادة الأصنام . وفضلاً عن ذلك ، فإذا كان تفسير الأشعري هو مقصود الآية لكان ذلك حجة للمشركين لا عليهم ، لأن الله هو الذي خلق أعمالهم التي هي عبادة الأصنام . وواضح إذن أن الأشعري لم يوفق في هذا الاستدلال .

وبعد ذلك ، فإنه يمكن القول بأن كلمة « الكسب » كما وردت في آيات كثيرة من القرآن لا تشير إلى مفهوم نظرية الأشعري . إن لفظتي «كسب» أو « اكتسب » قد وردتا في القرآن بمعنى « فعل » مع تأكيد جانب المسؤولية الفردية عن الفعل .

وبناءً على ذلك ، فإنه يمكن التأكيد على القول بأن الأشعري لم يوفَّق في تقديم الحل الوسط الذي كان منتظراً منه بصدد مسألة الجبر والاختيار . إنه قد اهتم فقط بمعارضة المعتزلة في قولهم بحرية الإرادة فانساق من حيث لا يدري إلى تأييد غير صريح لمذهب الجبر ، وإن حاول إخفاء ذلك بالقول بالكسب . وقد أدى هذا الموقف إلى معارضة بعض أهل السنة له في موقفه .

ولو أن الأشعري بعد أن قال باستقلال الإرادتين الإلهية والإنسانية أكد فعالية الإرادة الإنسانية من أجل إثبات مشروعية التكليف والحساب كما أكد فعالية الإرادة الإلهية من حيث الخلق والإيجاد . أقول : إذا كان قد فعل ذلك لكانت نظريته أكثر اعتدالاً وأقرب إلى أن تكون وسطاً بين الجبر والاختيار .

خلاصة القول في نظرية الكسب لدى الأشعري : إنها أثبتت المشيئة المطلقة لله تعالى . الأمر الذي أدى إلى قول الأشعري بإمكان تكليف ما لا يُطاق .

ومن الملاحظ أن تلاميذ الأشعري في مختلف المراحل التي مر بها المذهب الأشعري قد ساروا على نهج أستاذهم فيما يتعلق بنظرية الكسب ، وإن كان من الملاحظ أن بعض المتأخرين قد حاولوا إجراء تعديلات بسيطة على هذه النظرية ، وذلك تحت تأثير الانتقادات التي وُجهت إليها ، إلا أن هذه التعديلات لم تغير من الإطار العام للنظرية .

وأياً ما كان الأمر ، فإنه لابد من الإشارة هنا إلى أن نظرية الكسب الأشعرية لا تعدو أن تكون ضرباً من الجبر المقنّع ، ولذلك لاقت كثيراً من النقد من قِبل المعتزلة وبعض الماتُريدية فضلاً عن ابن رشد .

وأخيراً ، وليس آخراً ، فإن نظرية الكسب لدى الأشعري قد صارت من الأمثلة الواضحة التي تُضرب على الأمور المبهمة أو الغامضة .

* * *

إمكان تكليف ما لا يُطاق :

يرى الأشعري أنه من الجائز أن يكلف الله الناس بما لا يطيقون . وإن كان لا يرى جواز تكليف معدومي القدرة أصلاً كتكليف الكفيف أن يبصر . أما ما لا يستطيع العبد أن يفعله لأنه اختار ضده وصرف الجهد عنه ، فإن التكليف به جائز [٤٤] .

---

(٤٤) انظر : الملل والنحل ، ج١ ص ٩٦ .

فإذا كان العبد مجبراً على ما يختار ، فإن الذي لا يختاره العبد ويكلفه الله به يُعتبر تكليفاً بما لا يُطاق .

والجدير بالذكر أن الأشعري أخطأ عندما حاول الاستشهاد على رأيه هذا بالآية القرآنية : ﴿ رَبَّنَا ولاَ تُحَمِّلْنَا مَا لا طَاقَةَ لَنَا بِهِ ﴾ [٤٥] ، حيث إنه لو لم يكن التكليف بما لا يُطاق جائزاً لما دعوا الله أن لا يحمِّلهم إياه . لقد تجاهل الأشعري هنا أول الآية : ﴿ لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إلا وُسْعَهَا ﴾ ، فلم يطبق الأشعري المبدأ الذي نادى به والذي يقضي بضرورة إجراء كلام الله على ظاهره ما لم توجد حجة واضحة توجب التأويل .

وبالإضافة إلى ذلك ، فإنه يمكن القول بأن الاعتقاد بتكليف الله للعباد بما لا يطيقون ثم محاسبتهم على هذه الأفعال إنما يكون فيه من الظلم ما يتنزه الله عنه .

فالأشعري هنا لم ينظر إلى المسألة من زاوية أخلاقية ، وإنما نظر إليها من زاوية ميتافيزيقية تتمثل في إثبات طلاقة المشيئة الإلهية عن كل قيد أوحد .

ومن الواضح أن هذا الموقف مجانب للصواب من الناحيتين العقلية والشرعية ، لأن العقل يحكم بأن الإنسان لا يحاسَب إلا على الفعل الذي يستطيع القيام به ، كما أن هناك آيات قرآنية وأحاديث نبوية عديدة تفيد أنه ينبغي على الإنسان أداء الواجبات الدينية في حدود استطاعته ومقدرته .

* * *

---

(٤٥) سورة البقرة ، آية ٢٨٦ .

نفي القول بالوجوب على الله :

أراد الأشعري أن يهدم مبدأ المعتزلة في الوجوب على الله ، إذ يرى أنه لا يستحيل عليه سبحانه شيء . فالله لا يُسأل عما يفعل ، فجائز منه أن يعاقب على الذنب الصغير بالعقاب الكبير أو يعذب المؤمن ويثيب الكافرين أو يؤلم الأطفال في الآخرة ، ولا تُوصف هذه الأفعال منه تعالى إن وقعت بأنها ظلم ، إذ إن قول الله بثواب المؤمنين وعقاب الكافرين ليس ملزماً له سبحانه بفعل ذلك ، لأن أقواله تعالى تدخل في باب الإخبار والتقدير ومن ثم الإمكان والجواز لا الوجوب والضرورة .

ولكن الأشعري إذ أراد أن يهدم مبدأ المعتزلة في الوجوب على الله، فإنه قد فتح باب التشكك فيما أخبر الله عنه من ثواب المؤمنين وعقاب العاصين .

إلا أنه يمكن القول بأن الأشعري لم يُرد أن يُخضع الفعل الإلهي لتقييمات الأخلاق ، إذ لا يُوصف الفعل الإلهي بالظلم في حالة افتراض تعذيب الأطفال وعقاب الأنبياء ، ولكنه تجاهل أن الفعل الإلهي يوصف بالعدل والحكمة وهما من المعايير الأخلاقية .

أضف إلى ذلك أن الأشعري عندما رفض القول بالوجوب على الله، أو بالأحرى بوجوب فعل الأصلح عليه تعالى ، فإنه قد تجاهل المعطيات القرآنية التي تفيد أن الله قد كتب على نفسه أموراً من أهمها الرحمة ، ومعنى أنه كتب على نفسه أنه أوجب عليها .

وأخيراً ، فإن الأشعري قد فهم العدل فهماً خاصاً، إذ رأى أنه يعني التصرف في الملك كما يشاء ، لأنه تعالى مالك فليس فوقه من يقيِّم أفعاله .

وهنا نلاحظ أيضاً أن الأشعري قد نظر إلى المسألة من زاوية واحدة ، وهي الزاوية الميتافيزيقية التي تتمثّل في طلاقة المشيئة والقدرة الإلهيتين من دون أن ينظر إليها من الزاوية الأخلاقية التي تتمثّل في خضوع الفعل الإلهي إلى مبدأي العدل والرحمة وهما من أسمى الفضائل الأخلاقية التي تتسم بها الأفعال الإلهية .

* * *

الحُسن والقبح الشرعيان :

إذا كان المعتزلة قد قرروا أن الأفعال الإنسانية إنما تحسن أو تقبح لوجوه عائدة إليها والعقل وحده هو الذي يستطيع معرفتها ، فإن الأشعري وتلاميذه قد رفضوا هذا القول عندما قرروا أن الأفعال الإنسانية تحسن أو تقبح بالشرع، أي أنها تكون كذلك لأن الله قد أمر بالحسن ونهى عن القبيح[٤٦] .

معنى ذلك أن الأفعال الإنسانية عند الأشاعرة لا توصف بالخيرية أو الشرية إلا لأن الله قد أمر بفعل الخير ونهى عن فعل الشر . ولو أن الله قد أمر أو نهى بخلاف ذلك لكان الأمر بالنسبة لخيرية الأفعال وشريتها مخالفاً لما هو واقع .

فالأشاعرة إذن يجعلون مصدر الإلزام الخُلُقي خارجاً عن الإنسان، لأنهم يرفضون أن يكون العقل هو ذلك المصدر ، ولأنهم يرون أن الله (أو

---

(٤٦) انظر : الملل والنحل ، ج١ ص ١٠١ .

بالأحرى الشرع المنزّل من جهته تعالى) هو ذلك المصدر الذي يُلزم الإنسان بفعل الخير وترك الشر .

ومن الواضح أن وجهة النظر هذه تحاول الإعلاء من شأن الشرع بحيث تجعله المصدر الأساسي والوحيد للإلزام الخُلقي .

وإذا كان هذا الموقف أقرب إلى روح الفكر الديني الخالص ، فإنه يمكن أن يُعتبر واحداً من الاتجاهات المختلفة حول مسألة مصدر الإلزام الخُلقي .

ويبدو أن هذا الاتجاه قد ظهر لدى بعض المفكرين الذين ينتمون إلى دائرة التفكير الديني أكثر من انتمائهم إلى دائرة التفكير الفلسفي .

* * *

إنكار العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات :

إذا كان من المعلوم أن مسألة علاقة الأسباب بالمسببات وهل هي ضرورية أم جوازية ؟ تُعتبر من المسائل الفلسفية التي اختلف بصددها العقليون مع التجريبيين ، حيث قال الأولون بالضرورة في علاقة العلة بالمعلول بينما قال الآخرون بأن هذه العلاقة احتمالية أو جوازية فقط ، فإننا نجد هذين الاتجاهين في الفكر الإسلامي . وكان يمثّل العقليين من مفكري الإسلام المعتزلة أولاً ثم فلاسفة الإسلام ثانياً ، بينما يمثّل التجريبيين الأشاعرة .

فلقد أجمع الأشاعرة في مختلف مراحل المذهب الأشعري على القول بأنه ليس هناك علاقة ضرورية بين العلة والمعلول ، وإنما العلاقة بينهما

ليست سوى علاقة اقتران في الوقوع ، والعادة هي التي أدت إلـــى القــول بهذا التلازم في الوقوع بين العلة والمعلول .

ويبدو أن الذي أدى بالأشاعرة إلى هذا الاعتقاد إنما هو اعتقــادهم الراسخ بشمول التأثير والفاعلية الإلهية في الكون ، وما أدى إليه ذلك مــن إنكارهم لفاعلية الطبائع أو الأجسام الطبيعية .

وملخص الموقف الأشعري بصدد مشكلة العلّية هو أن الاقتران في الوجود بين شيئين لا يقتضي علّية بينهما ، فلا يستلزم إثبات أحدهما إثبات الآخر ولا نفي أحدهما نفي الآخر ، بل إن الله يخلق الأثــر حــين يلتقــي الجسمان ، وهو قادر على خلق الاحتراق من غير إلقاء في النار .

وإذا كانت المشاهدة تدل علــى وجُــود الاقتــران بــين الأســباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة حتى لا يتسنى إيجاد السبب من غيــر المسبب ولا وجود المسبب من غير السبب ، فإن الأشاعرة قد قــرروا أن هذا الاقتران المشاهد بين العلة والمعلول إنما هو أمر ظاهري قد أدى إليــه جريان العادة بذلك ، أما في حقيقة الأمر فليس هناك تلازماً ضرورياً بينهما ، إذ إن الله هو الذي يخلق المسبب عند وجود السبب ، ويجوز في قدرته أن يوجد هذا المسبب من غير وجود سبب أو أن يوجد السبب مــن غيــر أن يحدث عنه مسببه .

وقد ردّ الأشاعرة الاقتران بين الأسباب والمسببات إلى جهة الإمكان أو الجواز لا الضرورة أو الوجوب ، إذ لا يلزم عن إنكار الضرورة بــين الممكنات استحالة منطقية .

وبالإضافة إلى ذلك ، فلقد دعّم الأشاعرة قولهم بنفي العلاقة الضرورية بين العلة والمعلول بالقول بنفي فاعلية الأجسام الطبيعية ، حيث قدروا أن أي جسم طبيعي لا يستطيع أن يفعل شيء في غيره ، لأن الفاعل عندهم لابد أن يكون حياً مختاراً ، والأجسام الطبيعية ليست بهذه الصفة ، فهي إذن لا تستطيع أن تفعل في غيرها . فالنار لا تستطيع أن تفعل الإحراق ، والماء لا يستطيع أن يفعل الري ، إلى غير ذلك من الأمور التي لا يُنسب فعلها إلا إلى الله تعالى باعتباره الفاعل الحقيقي لكل ما في الكون.

وإذا كان هذا الاعتقاد بعدم ضرورة التلازم في الوقوع بين العلة والمعلول قد ظهر عند الأشاعرة ابتداءً من الباقلاني [٤٧] ، فإنه من الملاحظ أن الغزالي [٤٨] هو الذي فصّل القول في هذه المسألة بحيث لم يستطع اللاحقون عليه من الأشاعرة إضافة شيء جديد إلى هذا الرأي ، فإن رأي الأشاعرة هذا قد خضع لكثير من الانتقادات من قِبل الفلاسفة وخاصة ابن رشد (المتوفى سنة ٥٩٥ هجرية = ١١٩٨ ميلادية) .

* * *

جواز وقوع كرامات الأولياء :

إذا كانت الكرامة هي ظهور أمر خارق للعادة من قِبل شخص غير مقارن لدعوى النبوة [٤٩]، فإنه من الملاحظ أن معظم الأشاعرة في مختلف

---

(٤٧) انظر كتابنا : السببية عند القاضي عبد الجبار ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، الإسكندرية ٢٠٠٣ ، ص٣٩ – ٤٣ .

(٤٨) انظر : أبو حامد الغزالي : تهافت الفلاسفة ، تحقيق دكتور سليمان دنيا ، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٠ ، ص٢٣٩ وما بعدها .

(٤٩) انظر : السيد الشريف الجرجاني : التعريفات ، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ، القاهرة ١٩٣٨ ، ص١٦١ .

ليست سوى علاقة اقتران في الوقوع ، والعادة هي التي أدت إلى القول بهذا التلازم في الوقوع بين العلة والمعلول .

ويبدو أن الذي أدى بالأشاعرة إلى هذا الاعتقاد إنما هو اعتقادهم الراسخ بشمول التأثير والفاعلية الإلهية في الكون ، وما أدى إليه ذلك من إنكارهم لفاعلية الطبائع أو الأجسام الطبيعية .

وملخص الموقف الأشعري بصدد مشكلة العلّية هو أن الاقتران في الوجود بين شيئين لا يقتضي علّية بينهما ، فلا يستلزم إثبات أحدهما إثبات الآخر ولا نفي أحدهما نفي الآخر ، بل إن الله يخلق الأثر حين يلتقي الجسمان ، وهو قادر على خلق الاحتراق من غير إلقاء في النار .

وإذا كانت المشاهدة تدل على وجود الاقتران بين الأسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة حتى لا يتسنى إيجاد السبب من غير المسبب ولا وجود المسبب من غير السبب ، فإن الأشاعرة قد قرروا أن هذا الاقتران المشاهد بين العلة والمعلول إنما هو أمر ظاهري قد أدى إليه جريان العادة بذلك ، أما في حقيقة الأمر فليس هناك تلازماً ضرورياً بينهما ، إذ إن الله هو الذي يخلق المسبب عند وجود السبب ، ويجوز في قدرته أن يوجد هذا المسبب من غير وجود سبب أو أن يوجد السبب من غير أن يحدث عنه مسببه .

وقد ردّ الأشاعرة الاقتران بين الأسباب والمسببات إلى جهة الإمكان أو الجواز لا الضرورة أو الوجوب ، إذ لا يلزم عن إنكار الضرورة بين الممكنات استحالة منطقية .

وبالإضافة إلى ذلك ، فلقد دعّم الأشاعرة قولهم بنفي العلاقة الضرورية بين العلة والمعلول بالقول بنفي فاعلية الأجسام الطبيعية ، حيث قدروا أن أي جسم طبيعي لا يستطيع أن يفعل شيء في غيره ، لأن الفاعل عندهم لابد أن يكون حياً مختاراً ، والأجسام الطبيعية ليست بهذه الصفة ، فهي إذن لا تستطيع أن تفعل في غيرها . فالنار لا تستطيع أن تفعل الإحراق ، والماء لا يستطيع أن يفعل الري ، إلى غير ذلك من الأمور التي لا يُنسب فعلها إلا إلى الله تعالى باعتباره الفاعل الحقيقي لكل ما في الكون.

وإذا كان هذا الاعتقاد بعدم ضرورة التلازم في الوقوع بين العلة والمعلول قد ظهر عند الأشاعرة ابتداءً من الباقلاني [٤٧] ، فإنه من الملاحظ أن الغزالي [٤٨] هو الذي فصّل القول في هذه المسألة بحيث لم يستطع اللاحقون عليه من الأشاعرة إضافة شيء جديد إلى هذا الرأي ، فإن رأي الأشاعرة هذا قد خضع لكثير من الانتقادات من قِبل الفلاسفة وخاصة ابن رشد (المتوفى سنة ٥٩٥ هجرية = ١١٩٨ ميلادية) .

* * *

جواز وقوع كرامات الأولياء :

إذا كانت الكرامة هي ظهور أمر خارق للعادة من قِبل شخص غير مقارن لدعوى النبوة [٤٩]، فإنه من الملاحظ أن معظم الأشاعرة في مختلف

---

(٤٧) انظر كتابنا : السببية عند القاضي عبد الجبار ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، الإسكندرية ٢٠٠٣ ، ص٣٩ – ٤٣ .

(٤٨) انظر : أبو حامد الغزالي : تهافت الفلاسفة ، تحقيق دكتور سليمان دنيا ، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٠ ، ص٢٣٩ وما بعدها .

(٤٩) انظر : السيد الشريف الجرجاني : التعريفات ، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ، القاهرة ١٩٣٨ ، ص١٦١ .

مراحل المذهب الأشعري قد سلموا بجواز وقوع الكرامات من الأولياء على أنها أمور خارقة للعادة .

وقد كانت هذه الفكرة الأشعرية نتيجة للفكرة المحورية في المذهب الأشعري التي تقضي بشمول التأثير الإلهي في الكون وديمومة التدخل الإلهي في وقوع الأحداث الكونية ، وما ارتبط بذلك من القول بنفي العلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات .

على أن الأشاعرة كانوا يفرقون بين المعجزة التي تقع على يد الأنبياء والكرامة التي تقع على يد الأولياء بأن ذكروا أن الفرق بينهما إنما يتمثل أساساً في أن المعجزة تقارنها دعوى النبوة وما صاحبها من تحد لمنكري النبوة ، بينما الكرامة يُشترط فيها الكتمان وعدم إظهارها (٥٠) .

وقد حاول الأشاعرة تدعيم فكرتهم عن جواز وقوع الكرامات على يد الأولياء بأدلة معظمها نقلي يتمثل فيما حدث لغير الأنبياء من خوارق ، كما حدث لمريم وأصحاب الكهف ، وكما رُوي عن بعض الصحابة ، وخاصة ما حدث لعمر بن الخطاب مع سارية .

ومن الواضح أن رأي الأشاعرة في تجويز وقوع الكرامات على يد الأولياء إنما يُعد أحد مظاهر العلاقة بين المذهب الأشعري والتصوف .

---

(٥٠) انظر كتابنا : في الفكر الصوفي قضايا ومناقشات ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، الإسكندرية ٢٠٠٥ ، ص١٨٩ .

المذهب الأشعري في نظر الفلاسفة

إذا كنا قد أشرنا فيما سبق إلى أن الأشعري قد انشق عن المعتزلة بسبب إسرافهم في استخدام العقل ، وقد حاول الأشاعرة أن يتوسطوا بين المعتزلة والحنابلة فكان موقفهم متوسطاً بين الاتجاه العقلي والاتجاه النصي ، فإن هذا الموقف الوسط وإن كان قد اطمأن إليه جمهور المسلمين، إلا أنه لم يرض العلماء سواء من العقليين أو من النصيين .

وفيما يتعلق بالاتجاه العقلي ، فإن الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة واضح وقد أشرنا إليه في غير هذا الموضع . أما الخلاف بين الأشاعرة وفلاسفة الإسلام المشائين ، فإنه قد احتدم وخاصة بعد هجوم الغزالي على الفلسفة والفلاسفة .

ولا أود أن أخوض في البيان التفصيلي للصراع بين الأشعرية والفلسفة الخالصة ، وإنما الذي أود أن أشير إليه إشارة سريعة هو أن المذهب الأشعري قد هوجم من قِبل الاتجاه الفلسفي الخالص في الفكر الإسلامي ، ويمكن القول بأن ابن رشد يُعد أكبر قائد لهذه الحملة الهجومية على المذهب الأشعري .

والحقيقة أن ابن رشد لم يهاجم الأشاعرة في كتابه « تهافت التهافت» الذي رد فيه على الغزالي فقط ، وإنما نجد أنه لا يترك مناسبة للهجوم على المذهب الأشعري في أي كتاب من كتبه من غير أن يستغلها .

ويمكن أن نوضح أهم المحاور الرئيسة التي كان يدور حولها نقد ابن رشد للأشعرية [٥١] على النحو التالي وذلك في إيجاز شديد :

١- هاجم ابن رشد الأشاعرة بصفة خاصة والمتكلمين بصفة عامة لاستخدامهم المنهج الجدلي . والجدل هنا لا يعني المناظرة ، وإنما يعني استخدام مقدمات غير يقينية أو ظنية لأنه لم يقم على صحتها البرهان. فقضايا علم الكلام وخاصة لدى الأشاعرة غير يقينية في نظر ابن رشد من جهة ، ولذلك فلا يقبلها الفلاسفة المتمسكون باستخدام المنهج البرهاني ، وهي من جهة أخرى معقدة ولا تلائم العامة .

٢- انتقد ابن رشد الأشاعرة انتقاداً حاداً لنفيهم العلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات أو بين العلل والمعلولات ، لأن التسليم بالعلاقة الضرورية بين العلة والمعلول يؤدي إلى تفسير الأمور الطبيعية تفسيراً عقلياً ، كما أن إنكار هذه الضرورة في العلاقة بين العلل ومعلولاتها وما يستتبعه لدى الأشاعرة من القول بالإمكان أو الجواز ، أي أنه يمكن أو يجوز أن يحدث أمر من غير علة أو أن توجد العلة من غير أن يحدث عنها المعلول ، فإن ذلك يؤدي في رأي ابن رشد إلى حدوث « فوضى » حيث ينتفي النظام الطبيعي . ويرى ابن رشد أن الأشاعرة بذلك قد رفضوا التسليم بالسُنَّة الكونية الثابتة المطردة التي عبر عنها الله تعالى بقوله : ﴿ لا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ ﴾ و ﴿ لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ﴾ . وترجع معظم

---

(٥١) انظر : دكتور عاطف العراقي : المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٨٤ ، ص ٤٢ وما بعدها .

أخطاء الأشاعرة في الموضوعات التي تطرقوا إليها في نظر ابن رشد إلى هذا الرفض لوجود العلاقة الضرورية بين العلة والمعلول .

إلا أنه من المعروف أنه لم يوجد بعد ابن رشد فيلسوف عربي مسلم سار على نهجه ، لذلك فقد ضاعت آراؤه سدى من غيـر أن تُحـدث أي تعديل في الإطار العام للمذهب الأشعري .

وإثبات الأسباب والقوى ، فليس من السلف من أنكر كون حركات الكواكب قد تكون من تمام إثبات الحوادث ، فقد جعل الله هبوب الرياح ونور الشمس والقمر مثلاً من أسباب الحوادث ، ولهذا قال أهل السلف بأن الله جعل في الأعيان قوى وطبائع تحصل بها الآثار كما جعل في النار التسخين وفي الماء التبريد ونحو ذلك . وهكذا أدرك ابن تيمية أن عدم اعتراف الأشاعرة بقانون السببية أو العلِّية يتعارض مع القوانين العلمية التي يسير بمقتضاها الكون ، الأمر الذي يؤدي إلى الشك في المعرفة فضلاً عن المخالفة الصريحة للكتاب والسُنَّة وجمهور السلف .

هذه مجرد أمثلة لانتقادات ابن تيمية للمذهب الأشعري ، يتضح منها أن الأشاعرة عندما ضيقوا دائرة البحث العقلي فإنهم لم يلتزموا التزاماً دقيقاً بالنصوص الدينية . ومن هنا فقد انفتح الباب للهجوم عليهم باسم العقل والشرع معاً .

والجدير بالذكر في هذا المقام أن الهجوم على الأشاعرة من قِبل السلفيين قد استمر بعد ابن تيمية وحتى عصرنا الحاضر .

ويبدو أن الهجوم السلفي على المذهب الأشعري في العصر الحاضر يدور حول رفض اعتبار المذهب الأشعري هو المعبر عن آراء أهل السنة والجماعة .

تعقيـــب على مذهب الأشاعرة

بعد هذا الاستعراض السريع لآراء الأشعري وما حدث لهـا مـن تطور لدى أتباعه [٥٣] ، فإننا نطرح هذا التساؤل : هل يمكن القـول بأنـه التزم الموقف الوسط بين العقل والنقل ؟ الإجابة بالتأكيد ستكون بالنفي . إن تلاميذه هم الذين بلوروا ما نادى به الأشعري من آراء . ولكن مـع ذلـك تظل وسطية المذهب الأشعري غير شاملة .

وأياً ما كان الأمر ، فإننا قد رأينا فيما سـبق كيـف أن المدرسـة الأشعرية قد نشأت تلبية لحاجة فكرية ولدوافع حضارية تتمثّـل فـي رأب الصدع الذي حدث في البيئـة الثقافيـة والحضـارية للمسـلمين نتيجـة للصراع الحاد بين المعتزلة والحنابلة .

---

(٥٣) انظر على سبيل المثال وليس الحصر :

- دكتور أحمد محمود صبحي : في علم الكلام ، الجزء الثـاني (الأشـاعرة) ، دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٨٥ .
- دكتور حمودة غرابة : الأشعري ، مكتبة الخانجي ، القاهرة بلا تاريخ .
- دكتور جلال عبد الحميد موسى : نشأة الأشعرية وتطورها ، دار الكتاب اللبنـاني ، بيروت ١٩٧٥ .
- دكتور عبد الفتاح أحمد فؤاد : الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية ، الجـزء الأول ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، الإسكندرية ٢٠٠٢ .
- دكتور محمد رمضان عبد الله : الباقلاني وآراؤه الكلامية ، مطبعة الأمـة ، بغـداد ١٩٨٦ .
- دكتورة فوقية حسين محمود : الجويني ، سلسلة أعلام العرب (رقم ٤٠) ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر ، القاهرة بلا تاريخ .
- دكتور فتح الله خليف : فخر الدين الرازي ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٩ .

المذهب الأشــعري في نظر المدرسة السلفية

حقيقة تفضل المدرسة السلفية الأشاعرة على المعتزلة ، لأن الأشاعرة أقرب إلى الاتجاه السلفي من المعتزلة ، إلا أن هذا لا يعني أن المذهب الأشعري لم يتعرض لانتقادات المدرسة السلفية . فلقد رفض السلفيون أن يكون الأشاعرة هم المعبرون عن رأي أهل السنة والجماعة .

ولا أود أن أحصي هنا انتقادات المدرسة السلفية للمذهب الأشعري ، وإنما أكتفي بالإشارة إلى موقف ابن تيمية زعيم المدرسة السلفية من بعض جوانب المذهب الأشعري [٥٢] .

فلقد اعتقد الأشاعرة بأن الله هو الفاعل الحقيقي لكل ما في الكون إذ إن الله هو خالق كل شيء ، وقد أدى هذا الاعتقاد إلى القول بعدة أفكار أهمها :

١- القول بأن الإنسان ليس فاعلاً لأفعاله حقيقة ولكنه مكتسب لها . ولكنهم لم يفرقوا تفرقة معقولة بين الفعل والاكتساب كما يقول ابن تيمية الذي يعتبر أن الأشاعرة قد مالوا إلى الجبر ، لأن قدرة العبد عندهم لا تأثير لها في حدوث مقدورها ، ولأن الله أجرى العادة بخلق مقدورها مقارناً لها ، فيكون الفعل خلقاً وإبداعاً وإحداثاً من الله وكسباً من العبد لوقوعه مقارناً لقدرته . فالكسب هو عبارة عن اقتران المقدور بالقدرة الحادثة ، أما الخلق فهو المقدور بالقدرة القديمة . ولكن هذه التفرقة غير صحيحة في

---

(٥٢) انظر : دكتور عبد الفتاح أحمد فؤاد : ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٨٠ ، ص ١٢٠ وما بعدها .

نظر ابن تيمية ، لأنه يرى أنه إذا كانت أفعال العباد مخلوقة لله كسائر المخلوقات ومفعولة له كسائر المفعولات إلا أنها ليست فعل الرب ولكنها فعل العبد الذي يفعلها حقيقة لا مجازاً ، فالعبد يكذب فهذا فعل له حقيقة وإن كان الله هو الخالق كما أن اللون والطعم صفة للأشياء وإن كان الله هو خالقها . فالعباد فاعلون حقيقة والله خالق أفعالهم لأنه خالق قدرتهم وإرادتهم على الفعل .

٢- القول بإنكار الأسباب والطبائع والقوى الموجودة في خلق الله وأمره ، وأنكروا حِكَم الله المقصودة بذلك ، لأن أفعال الله لا تُعلل ، أي يمتنع أن يفعل الله شيئاً لأجل شيء أو يأمر بشيء لأجل شيء . فالأشاعرة لا يثبتون في الأفلاك العلوية ولا الأجسام السفلية ولا النفوس قوى تكون سبباً لحدوث شيء ، وإذا كانوا قد أنكروا القدرة التي للحيوان فهم لما سواها أشد إنكاراً ، وذلك لأنهم قالوا بأن المؤثر في الحوادث هو قدرة الله فقط ولا أثر لشيء من ذلك . فليس ثمة إذن أسباب ومسببات وإنما هو التلازم بين فعلين أو شيئين، أو اقترانهما في العادة، فإن العادة جارية بأن الإنسان يأكل فيشبع ويشرب فيُروى ، والمحدِث الحقيقي للشبع والري هو القدرة الإلهية الأزلية، فليس هنا قوة ولا طبيعة ولا فعل له تأثير في الحوادث بوجه من الوجوه. وقد رأى ابن تيمية أن الأشاعرة عندما أنكروا مبدأ السببية، فإنهم من ناحية خالفوا الكتاب السُّنّة وإجماع السلف والأئمة وصرائح العقول ، فقد ورد في العديد من الآيات القرآنية أن الله يفعل هذا الأمر بذلك (مثل إنزال الماء من السماء وإحياء الأرض)، ومن ناحية أخرى فقد خالف الأشاعرة جمهور العلماء الذين يتفقون على إثبات حكمة الله في خلقه وأمره

كما رأينا أن مذهب الأشاعرة قد مر بعدة تطورات حتى وصل أخيراً إلى مرحلة من الجمود افتقد فيها الإبداع الفكري . وهذه المرحلة في اعتقادي يمكن أن تمثّل مرحلة نهاية المدرسة الأشعرية . وهذا أمر طبيعي لأن هذا المذهب قد نشأ نتيجة لظروف معينة وعندما انتهت هذه الظروف فإن مهمته تكون قد انتهت .

والحق أننا ينبغي أن ننظر إلى المذهب الأشعري بهذا الاعتبار خاصة وأنه يحتوي على نقاط عديدة لا تقوى أمام النقد سواء من العقليين أو النقليين ، وفضلاً عن ذلك فإنه لا يفي بحاجاتنا الفكرية المعاصرة .

الفصل السابع

نقد الغزالي للفلسفة

تمهيـــد

إن الحديث عن أبي حامد الغزالي (المتوفى سنة ٥٠٥ هجرية - ١١١١ ميلادية) من حيث منحنى تفكيره المعقد أو من حيث بصماته التي لا تُنكر في الحضارة الإسلامية من الأمور التي كثر الحديث عنها ، وربما اختلف الباحثون في ذلك بين منصف ومنكر . ولكن هذا أمر لا يعنينا في هذا المقام .

إن الذي يعنينا بيانه هنا هو الإشارة إلى موقف الغزالي من الفلسفة ، وأعني الفلسفة المشائية الإسلامية وخاصة لدى الفارابي وابن سينا وكذلك المشائية اليونانية وزعيمها أرسطو .

فمن المعلوم أن الغزالي قد انتقد مختلف جوانب الفكر الإسلامي . فلقد انتقد الباطنية وهم الشيعة الإسماعيلية، كما انتقد غلاة الصوفية وخاصة القائلين بالحلول والاتحاد وما إلى ذلك. وانتقد أيضاً المتكلمين وخاصة المعتزلة . كما نادى بإلجام العوام عن علم الكلام عندما تبنى المذهب الأشعري .

ولكن كانت انتقاداته للفلسفة أكثر عمقاً وتفصيلاً وقوة بحيث يمكن أن يقال : إنه قد قضى على الفلسفة في الشرق الإسلامي .

ولابد من الإشارة هنا إلى أن الغزالي قد انتقد الفلسفة وبيَّن تهافت الفلاسفة باسم المذهب الأشعري الذي كان يعتبر نفسه الممثّل لآراء أهل السنة ، وقد بز الغزالي في ذلك من سبقه من المتكلمين المعارضين للفلسفة اليونانية ، كما اعتمد عليه اللاحقون في هذا الصدد .

علل الغزالي ذلك بأنهم ما قدروا على الوفاء بالبراهين على ما شرطوا في المنطق ، ولذلك كثر الاختلاف بينهم فيها .

والناظر المتأمل في العلوم الفلسفية يشعر بأن السبب في إصابة الفلاسفة وتوفيقهم في العلوم الرياضية والطبيعية وأغاليطهم وتناقضاتهم وتخيلاتهم في الإلهيات هو أن العلوم الرياضية والطبيعية مثلاً لها مبادئ ومقدمات ومحسوسات عرفها الفلاسفة ومعلومات أولية توصلوا بترتيبها إلى أمور مجهولة . أما الإلهيات ، فعلى العكس من ذلك ، إذ إنه ليس فيها مبادئ ومقدمات ومحسوسات ومعلومات أولية يتوصلون بها إلى أمور مجهولة وليس فيها أساس للقياس ، لذلك كثرت فيها أغاليطهم وتخيلاتهم وجاءت فلسفتهم فيها مجموع أوهام وقياسات وتخيلات وتخمينات . وكان ذلك بطبيعة الحال مدعاة إلى خطأ تصوراتهم عن الأمور الغيبية التي لا تُعرف إلا عن طريق الشرع المعصوم من الخطأ .

وفي الرد على هذه الفلسفة الإلهية ألّف الغزالي كتابه العظيم «تهافت الفلاسفة » . وقد صدَّره بمقدمة بليغة واضحة ذكر فيها سبب التأليف ، وذكر تأثير الفلسفة في أذهان الناشئة وكيف تدرج بهم الخضوع لبراعة الفلاسفة في العلوم الرياضية والمنطقية والطبيعية والإيمان بذكائهم وعبقريتهم إلى التحلل من ربقة الإسلام ، لما رأوا أن هؤلاء الفلاسفة مع رزانة عقولهم وغزارة علمهم منكرون للشرائع والنحل وجاحدون لتفاصيل الأديان والملل، فألحدوا وأنكروا الدين تظرفاً وتكايساً. وعظمت الفتنة ومست الحاجة إلى تأليف كتاب يبين تهافت عقيدة فلاسفة اليونان وتناقض كلمتهم فيما يتعلق بالإلهيات ، ويبين أن هذه المسائل التي يأخذها

المقلدون من متفلسفة الإسلام باعتبارها علمية وقضايا عقلية هي على التحقيق مضاحك العقلاء وعبرة عند الأذكياء ، ويبين أنه لم يذهب إلى إنكار الله واليوم الآخر إلا شرذمة قليلة من ذوي العقول المنكوسة والآراء المعكوسة .

ويشرع الغزالي بعد أن بيَّن منهجه في البحث وشرح حال الفلاسفة وفرَّق بين العلوم التي تصادم الشريعة والتي لا تصادمها وناقش الفلاسفة في شرائعهم ومقدماتهم للبحوث الإلهية . بعد هذا كله يشرع الغزالي في بيان مسائل الفلاسفة ومناقشتهم في ذلك في ضوء البحث الموضوعي والمنهج العقلي .

وقد حصر هذه المسائل في عشرين مسألة ، منها ست عشرة مسألة في الإلهيات وما بعد الطبيعيات وأربع مسائل في الطبيعيات . ويبين فيها ضعف استدلالاتهم وتناقضهم واختلافهم وتهافت عقيدتهم .

ويتسم هذا الكتاب « تهافت الفلاسفة » بقوة التعبير وسلامة العبارة وسهولة الأسلوب بخلاف عامة الكتب التي أُلِّفت في الموضوع ، ويدل على أن مؤلفه ممتلئ بالإيمان والثقة بدينه والاعتداد بشخصيته وتفكيره، حيث كان ينظر إلى الفلاسفة القدماء باعتبارهم أفراداً وزملاءً ورجالاً من مستواه العقلي والفكري يناقشهم ويباحثهم بحرية فيقرع الحجة بالحجة . وكان المسلمون في حاجة شديدة إلى هذا الطراز من المؤلفين والباحثين لمواجهة الاستعلاء الفكري والهيمنة العلمية من قِبل الفلاسفة بثقة ولبيان تهافت الفلسفة عن إدراك الحقيقة بإيمان . ولقد فعل الغزالي ذلك حين واجه الفلسفة بثقة وإيمان وعقل حر وشجاعة علمية ، فكفر بعصمة

وإذا كانت دراسة موقف الغزالي من الفلسفة تحتاج إلى دراسة مفصلة متأنية ، فإننا هنا سنشير إلى المسائل الرئيسة التي كانت تشكل جوهر الخلاف بين الأشاعرة والمشائين وخاصة فيما يتعلق بالمباحث الإلهية .

الغزالي وتهافت الفلاسفة

يمتاز الغزالي عن كل من سبقه في محاربة الفلسفة بأنهم اتخذوا موقف الدفاع عن الإسلام وعقائده والاعتذار عن الدين الإسلامي ، فكانت الفلسفة تهاجم الإسلام وهؤلاء يدافعون عن الإسلام وينفون التهم الموجهة إليه ويحاولون أن يبرروا مواقفه ويلتمسوا العذر لعقائده ونظرياته . فكأن علم الكلام قبل الغزالي كان درعاً يتلقى هجمات الفلسفة ويحصن العقيدة الإسلامية . ولم يجرؤ أحد من المتكلمين السابقين على الغزالي أن يهاجم الفلسفة ويغزوها في عقر دارها . ويبدو أن ذلك الموقف الدفاعي فقط إنما كان لعدم تعمقهم في الفلسفة وتضلعهم في أصولها وفروعها ، ولعدم تسلحهم بالأسلحة التي يواجهون بها الفلسفة ويوسِعونها جرحاً ونقداً بِقدر ما كان ذلك متوفراً لدى الغزالي كما سأشير إلى ذلك بعد قليل .

لقد كان موقف المتكلمين قبل الغزالي موقف الدفاع عن قضية ، وغالباً ما يكون موقف الدفاع موقفاً ضعيفاً ، إذ إن غايته كانت رد الهجمات فقط .

أما الغزالي، فقد هاجم الفلسفة وتناولها بالفحص والنقد وهجم عليها هجوماً عنيفاً مبنياً على الدراسة والبحث العلمي القائم على الموضوعية وعلى الاحتجاج بحجج مثل حجج الفلاسفة. بذلك، فقد ألجأ الغزالي الفلسفة إلى أن تقف موقف المتهم وألجأ ممثّليها إلى أن يقفوا موقف المدافعين . فقد كان هذا تطوراً عظيماً في موقف الفكر الديني من الفلسفة، وكان انتصاراً عظيماً للعقيدة الإسلامية عادت به الثقة إلى نفوس أتباعها والمؤمنين بها وزالت عنهم مهابة الفلسفة وسيطرتها العلمية .

والجدير بالذكر أن الغزالي قد انتقد الفلسفة في إطار خطة رسمها لنفسه . فلم يتهور الغزالي في الهجوم على الفلسفة ، ولم يكن في هذا الهجوم مقلداً لغيره ولا ضيق التفكير . إنه درس الفلسفة أولاً كما حكى هو بنفسه في « المنقذ من الضلال »[1] . إذ كان يؤمن بأنه لا يقف على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم حتى يساوي أعلمهم في أصل ذلك العلم ثم يزيد عليه ويجاوز درجته .

لذلك ، فقد جدَّ الغزالي واجتهد في دراسة الفلسفة ومعرفة حقيقتها وسبر أغوارها حتى اطَّلع على منتهى علوم الفلاسفة . ثم لم يستعجل كذلك ولم يبدأ بالهجوم ، بل رأى أن المباحث الفلسفية لا تزال غامضة معقدة ليست في متناول الأواسط من الناس ، وأن الكتب الفلسفية قد أُلِّفت في لغة رمزية وفي أسلوب غير واضح وكأن مؤلفيها قد تعمدوا ذلك ليقيموا سياجاً حول الفلسفة يحوطها من تناول العامة ويحميها من سوء فهمهم ، أو ربما لم يكونوا يحسنون التأليف .

لذلك ، فقد رأى الغزالي أن يؤلف كتاباً يذكر فيه المباحث الفلسفية ونظريات الفلسفة ووسائلها في لغة سهلة واضحة وفي أسلوب مشوق. وقد رُزق الغزالي قدرة عجيبة على تبسيط المسائل العلمية وإيضاحها . فكسر ذلك السياج الذي فرضه الفلاسفة على علومهم ورفع الاحتكار العلمي عنهم ، فألَّف كتاب « مقاصد الفلاسفة »[2] الذي ذكر فيه المصطلحات

---

(١) انظر : أبو حامد الغزالي : المنقذ من الضلال ، مكتبة الجندي ، القاهرة بلا تاريخ ، ص٣٨ .

(٢) انظر : أبو حامد الغزالي : مقاصد الفلاسفة ، المطبعة المحمودية التجارية ، القاهرة ١٩٣٦ .

الفلسفية والمباحث والمسائل المختلفة التي اشتهر بها الفلاسفة ، وذلك من غير تعليق أو نقد ، فقد عَرَض الغزالي الفلسفة في هذا الكتاب كأحسن ما يعرضها رجال الفلسفة .

وبعد أن انتهى الغزالي من هذا العمل الذي كان يعتبره مقدمة لازمة لما اضطلع به من بيان تزييف الفلسفة وإسقاط قيمتها العلمية ، شرع في عمله الثاني الذي استحق به أن يلقَّب « حجة الإسلام » وهو نقد الفلسفة والهجوم عليها .

ولم يكن الغزالي في هذه المرحلة الثانية أيضاً متهوراً أو جامداً بحيث يشمل الفلسفة كلها بفروعها وشعبها المختلفة بالإنكار ويطلق القول في العلوم الرياضية والمنطقية والسياسية والخُلقية وكل ما جاء عنهم في العلوم الطبيعية فيغلِّطهم فيها ويكفِّرهم بها ، كما فعل كثير ممن تقدمه وكثير ممن عاصره فأثبتوا بذلك أنهم معاندون مكابرون ، وكان ضررهم بذلك أكثر من نفعهم ، ولم تكن لأقوالهم وكتاباتهم قيمة علمية .

أما الغزالي ، فقد اعترف بكل صراحة أن القسم الكبير من هذه العلوم التي ذكرناها ليس يتعلق شيء منه بالأمور الدينية نفياً وإثباتاً ، بل هي أمور برهانية لا سبيل إلى مجاحدتها بعد فهمها ومعرفتها . وانتقد أولئك الذين يرون أن إنكار هذه العلوم وهذه الحقائق العلمية خدمة دينية ونصرة للإسلام ومحاربة للكفر والضلال . فكان جهادهم في غير عدو وكانت جناية على الدين .

وبعد النظر في جميع فروع الفلسفة والاعتراف بصحة بعضها وإفادتها ، انتهى الغزالي إلى أن الإلهيات فيها أكثر أغاليط الفلاسفة . وقد

الفلاسفة وقدسيتهم وعبقريتهم وكونهم فوق مستوى البشر في العقل والتفكير. وبهذه الصفة يتجلى الغزالي في كتاب « تهافت الفلاسفة » ، فجاء في أوانه وقضى حاجة زمانه .

ولا يقتصر الغزالي على مجابهة الفلسفة ومهاجمة الفلاسفة بالدليل العقلي ، بل قد يبلغ الأمر إلى التهكم والسخرية والنقد اللاذع . ولاشك أنه كان لذلك تأثيراً كبيراً في مجتمع قد كاد يؤخذ بسحر الفلسفة وقد أصيب كثير من أفراده بمركّب النقص وخضع للفلسفة خضوعاً كاملاً ، فجاء تهكم الغزالي ونقده اللاذع علاجاً لهذه النفوس المريضة التي توجد في كل عصر.

وهكذا يستمر الغزالي في نقد الفلسفة وتشريحها إلى آخر الكتاب حتى يأتي على جميع المسائل التي تكفل بالرد عليها. وهي عشرون مسألة كما ذكرنا كفّرهم في ثلاث مسائل وبدّعهم في الباقي . وهذه المسائل الثلاثة التي كفّر الغزالي فيها الفلاسفة هي : مسألة قدم العالم وقولهم بأن الجواهر كلها قديمة ، والمسألة الثانية قولهم بأن الله لا يحيط علماً بالجزئيات الحادثة من الأشخاص، والثالثة إنكارهم بعث الأجساد وحشرها. قال في خاتمة الكتاب: « فهذه المسائل الثلاثة لا تلائم الإسلام بوجه ومعتقدها معتقد كذب بالأنبياء صلوات الله عليهم وسلامه وأنهم ذكروا ما ذكروه على سبيل المصلحة تمثيلاً لجماهير الخلق وتفهيماً. وهذا هو الكفر الصراح الذي لم يعتقده أحد من فرق المسلمين » [٣] .

---

(٣) أبو حامد الغزالي : تهافت الفلاسفة ، تحقيق دكتور سليمان دنيا ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٨٠ ، ص٣٠٧ – ٣٠٩ .

والجدير بالإشارة هنا أن أهمية الكتاب لا تكمن في تكفير الفلاسفة، بل إن غاية الكتاب هو إسقاط قيمة الفلسفة من الناحية العلمية والحط من مكانتها وإثبات أنها مجموع أفكار وتخيلات وقياسات وتخمينات ، وبذلك خدم الغزالي الدين خدمة باهرة وخلّف الفلسفة التي كانت تتقدم بخطى سريعة وواسعة والتي كانت مسيطرة على عقول الناشئة حيث كانت تحل من نفوسهم محل القدسية والإجلال . خلّفها الغزالي بضرباته الموجعة وهجماته العنيفة . فالغزالي إذا لم يكن قد جعل الفلسفة تتخلف إلى الوراء، فإنه على الأقل قد أوقف سريانها عندما شغلها بالدفاع عن نفسها .

ولم تستطع الأوساط الفلسفية أن تقدم كتاباً قوياً جديراً بالذكر يرد على تهافت الفلاسفة حتى جاء ابن رشد (تُوفي سنة ٥٩٥ هجرية = ١١٩٨ ميلادية) فألّف كتابه «تهافت التهافت» . ومع ذلك ، فإن ابن رشد لم يستطع على الرغم من جهوده الفلسفية التي لا تُنكر أن يعيد للفلسفة مكانتها في نفوس وعقول المسلمين .

مسألة قدم العالم

استند الفلاسفة في قولهم بقدم العالم إلى حجج ثلاثة:

الحجة الأولى:

إذا كان العالم حادثاً، فلماذا وُجد في وقت من دون وقت، ولماذا اقتضت الإرادة الإلهية ترجيح ذلك الوقت؟ إنه إذا كانت أحوال الله متشابهة، فإما أن لا يوجد عنه شيء على الإطلاق، وهذا محال لأن العالم موجود بالفعل، وإما أن يوجد على الدوام وهو المقصود بالقول بقدم العالم.

ومن ناحية أخرى، فإن القول بحدوث العالم يعني افتقار الله إلى شيء لم يكن له كالقدرة أو الآلة أو الغرض أو الطبع. ولما كان كل ذلك محالاً كان القول بحدوث العالم محالاً.

فالله كامل منذ الأزل، ولذلك كان لابد أن يوجد عنه العالم منذ الأزل. وهذا الدليل يُعرف بدليل العلة التامة أو الترجيح بلا مرجِّح.

الحجة الثانية:

استبعاد حدوث حادث عن قديم، لأن الحادث متناه وذلك من ناحية الزمان، والقديم لا متناه. فكيف يتصل طرف المتناهي (أي العالم إن كان حادثاً) باللامتناهي (أي الله)؟

الحجة الثالثة:

كل حادث فهو من مادة تسبقه يكون عنها ذلك الحادث. وليست المادة حادثة، لأن الحادث هو الصور والأعراض والكيفيات من دون المواد. فالمادة إذن قديمة. إذ إن الموجودات قبل أن توجد كانت ممكنة

الوجود ، والإمكان لابد به من محل يتصف به ، وليس هذا المحل سوى الهيولى .

هذه هي أهم الحجج التي اعتمد عليها الفلاسفة في القول بقدم العالم.
وقد انتقد الغزالي هذه الحجج كما يلي :

نقد الحجة الأولى :

ما الذي يمنع من الاعتقاد بأن العالم قد حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وُجد فيه وأن يستمر العدم إلى الغاية التي استمر إليها وأن يبتدئ الوجود من حيث ابتدأ ؟ إن وجود العالم قبل أن يوجد لم يكن مراداً لله ، ومن ثم لم يحدث ، ثم أصبح مراداً لإرادة الله القديمة في الوقت الذي حدث فيه .

وإذا كان العالم يسبقه عدم ، فلا يدل ذلك على عجز عن الإحداث ولا على استحالة الحدوث ، لأن ذلك يؤدي إلى أن ينقلب القديم (الله) من العجز إلى القدرة والعالم من الاستحالة إلى الإمكان . فالأقرب إلى منطق العقل من ذلك أن يقال : لم يُرِد الله وجود العالم قبل ذلك الزمن الذي وُجد فيه. فلما صار العالم موجوداً فلا يقال بأن الله (تعالى) مريد لوجوده بعد أن لم يكن مريداً ، وإنما يقال : إن الله قد أراد منذ الأزل أن يوجد العالم في الوقت الذي وُجد فيه ، والمراد يجوز أن يتأخر عن الإرادة . فترجيح الفعل من الله (فعل الخلق) إنما يرجع إلى إرادة الله فقط من غير أن يقتضي ذلك تجدد الحوادث في ذات الله ، لأن تقدير حدوث تغير في القديم محال فلا تجدد لإرادة الله ولا تغير في ذاته عند وجود العالم بعد العدم .

وعلى ذلك ، فإن القول بقدم الهيولى يكون باطلاً، لأن أحد مقدمات هذا الدليل باطلة وهي القول بأن الإمكان يحتاج إلى محل يقوم به [٤] .

* * *

هذه هي الأطر العامة لنقد الغزالي لأدلة الفلاسفة على القول بقدم العالم .

وأود أن أشير إلى أن بعض الباحثين يحاول إرجاع آراء الغزالي في هذا الموضع وحتى منهجه وأسلوبه في عرض ونقد قول الفلاسفة بقدم العالم إلى أصول خارجية ، فيقال : إن الغزالي قد تأثر بيحيى النحوي في رده على برقلس في قوله بقدم العالم [٥]. ويحيى النحوي هذا هو الذي يُعرف باسم جون فيلوبونوس وهو مفكر مسيحي كان يدافع عن القول بحدوث العالم ضد أتباع الأفلاطونية المحدثة القائلين بقدمه . وربما تكون آراء يحيى النحوي قد عُرفت في العالم الإسلامي ، ولكن لم يثبت بالدليل القاطع من الناحية التاريخية أن الغزالي قد اطّلع على ردود يحيى النحوي على القول بقدم العالم . ويضاف إلى ذلك أن تشابه المواقف الفكرية وتشابه المقدمات المنطقية يؤدي بالضرورة إلى تشابه النتائج . لذلك من الأولى أن نفسر تشابه الغزالي ويحيى النحوي في الرأي في ضوء هذه الحقيقة .

---

(٤) انظر : تهافت الفلاسفة ، ص٨٨ وما بعدها .

(٥) انظر : دكتور حسام الدين الألوسي : حوار بين المتكلمين والفلاسفة ، بغداد ١٩٦٧ ، ص١١٨ .

وانظر كذلك :

Walzor (R): Greak into Arabic, Oxford 1962, P. 92.

مسألة علم الله بالكليات دون الجزئيات

لقد ذهب فلاسفة الإسلام المشاؤون (وخاصة الفارابي وابن سينا) الذين تابعوا أرسطو إلى أن الله يعلم الأشياء بعلم كلي لا يدخل تحت الزمان حتى لا يختلف علمه بالنسبة للماضي والحاضر والمستقبل . فقالوا : إن الله يعلم الجزئيات ولكن يعلمها بعلم كلي . وقد توسع ابن سينا بصفة خاصة في هذه المسألة .

وحجة ابن سينا في ذلك : إن العلم يتبع المعلوم . فإذا تغير المعلوم تغير العلم . وإذا تغير العلم فقد تغير العالِم . ولما كانت الجزئيات متغيرة كان العلم بها متغيراً . والتغير على الله محال .

ويوضح الغزالي رأي الفلاسفة في هذه النقطة بمثال كسوف الشمس. فالشمس تنكسف بعد أن لم تكن منكسفة ثم تتجلي مرة أخرى . فهذه أحوال ثلاثة (عدم وجود الكسوف ثم وجوده بعد أن لم يكن ثم عدمه بعد وجوده) . هذه الأحوال الثلاثة متعددة مختلفة تعاقبت على المحل أو الموضوع وهو الشمس . ولكن علم الله لا يختلف حاله في هذه الأحوال الثلاثة . إنه يعلم الكسوف وجميع صفاته وعوارضه وهو علم يتصف به الله في الأزل والأبد لا يختلف ولا يتغير . كأن يعلم أن الشمس موجودة وأن القمر موجود وأنهما يتحركان حركة دورية . فعلمه بالكسوف قبل وقوعه وحال وقوعه وبعد وقوعه وزواله إنما هو علم على وتيرة واحدة لا يختلف . ومن ثم لا يوجب اختلافاً أو تغيراً في ذات الله ، لأن الله يعلم

فإن قيل ; كيف يتغير المراد من العدم إلى الوجود من دون تغير الإرادة ؟

فإنه يجاب عن ذلك بأن الفلاسفة يقيسون إرادة الله القديمة على قصد الإنسان الحادث .

فإن قيل : لا يمكن تصور إلا هذا القياس . يقال : إن الفلاسفة يجعلون الله عالماً بالكليات مع تكثُّرها ، أي تكثُّر هذه الكليات عند التحقق (الفعلي في الأشخاص) من غير تكثُّر أو تعدد في ذاته إذ لا يتعدد علم الله بتعدد المعلوم . فكما يتعلق علم الله القديم بالمعلوم الحادث من غير تكثُّر في العلم ، كذلك تتعلق الإرادة القديمة بالمراد المحدث وهو العالم من دون تغير في إرادته .

لقد كان الله قادراً على خلق العالم قبل الوقت الذي وُجد فيه من غير أن يقتضي ذلك تخصيصاً أو ترجيحاً ، ولكن العالم قد حدث أو وُجد حيث وُجد وعلى الوصف الذي وُجد بالإرادة الإلهية القديمة .

نقد الحجة الثانية :

يتساءل الغزالي : لماذا تستبعدون (الخطاب موجه للفلاسفة) حدوث حادث عن قديم ؟ إنه إذا كان العالم قديماً ، كانت الحركة الدورية للكواكب قديمة ، فإن كانت كذلك فكيف أصبحت هذه مستنداً لحوادث متجددة ولأشياء تحدث اليوم وغداً ؟

وهنا يتكلم الغزالي بنفس منطق الفلاسفة الذين يقولون بأن حركات الأفلاك القديمة هي سبب الحوادث المتجددة ، فيشير إلى أنه ليس هناك ما يمنع أن تتصل إرادة الله القديمة بمراد محدث .

ثم يشير إلى أن إنكار الفلاسفة تقدُّم الله على العالم بالزمان لأنه لا معنى للزمان قبل حركة الأفلاك أي قبل وجود العالم . فيحاول تبرير موقف المتكلمين في هذه النقطة فيرى أن قول المتكلمين بأن الله متقدم على العالم بالزمان معناه أن الله كان ولا عالم معه ثم كان ومعه عالم . فالتقدم هنا معناه الانفراد بالوجود أي وجود ذات الباري وعدم ذات العالم .

نقد الحجة الثالثة :

يرى الغزالي أن الإمكان المشار إليه في هذا الدليل إنما هو إمكان عقلي محض ، لأن الفلاسفة يعرّفون الإمكان بأنه : « كل ما قدَّر العقل وجوده فلم يمتنع تقديره ، فإن امتنع سُمي مستحيلاً » . فالإمكان تقدير عقلي أو أمر ذهني ، أي أن له وجود اعتباري فقط . فالوجوب والإمكان والاستحالة هذه كلها موضوعات عقلية بحتة لا تحتاج إلى موجود عيني حتى تكون وصفاً له. إن هذه مجرد « معلومات » لا وجود لها في الأعيان.

وكيف يتصور الفلاسفة وجوداً عينياً للإمكان مع أنهم (والمقصود هنا هم فلاسفة الإسلام قبل الغزالي كالفارابي وابن سينا) يقررون أن الكليات (أي الأمور الكلية أو المعاني العامة) موجودة في الأذهان لا في الأعيان وأن الموجود في الأعيان إنما هو جزيئات شخصية محسوسة غير معقولة .

وبذلك يصبح الانتقال من المعقول المجرد إلى الموجود الواقعي في هذه النقطة هو انتقال غير مشروع .

جميع الحوادث المتغيرة بعلم كلي ، وذلك بأن يعلم أسبابها وأسباب تلك الأسباب .

كذلك مذهب الفلاسفة فيما يتعلق بالمادة والمكان وأشخاص الناس والحيوانات . إنهم يقولون : إن الله لا يعلم عوارض زيد وعمرو وخالد من الناس أي لا يعلم الأشخاص والأفراد والأجزاء ، وإنما يعلم الإنسان المطلق بعلم كلي ، ويعلم عوارضه وخواصه كأن يكون بدنه مكوناً من أعضاء وأنه مكون من جسم ونفس. أما شخص زيد وما يتميز به عن عمرو فذلك مرجعه إلى الحس لا إلى العقل . والمعرفة الحسية مستحيلة أو محالة في حقه تعالى .

وعندما ينتقد الغزالي هذه الفكرة يرى أنه يلزم عن ذلك إبطال الشرائع بالكلية ، لأن مضمون هذا القول أنه إذا كان الله لا يعلم ما يفترق به زيد عن عمرو لكان زيد حين يطيع الله أو يعصيه لم يكن الله به عالماً ولا بما يتجدد من أحواله، لأن زيداً شخص جزئي وأحواله حادثة متغيرة. ومن ثم فإن الله لا يعرف عن أفراد الناس شيئاً .

بل ويلزم عن ذلك أنه لا يعرف كل نبي على حدة ، لأن هذه المعرفة مرجعها الحس ، وإنما يعلم فقط أن هناك أنبياء وذلك على وجه كلي .

ولا ينكر الغزالي على الفلاسفة القول بأن علم الله واحد لا يتغير في الأزل عنه في الحال أو المستقبل . فإن نفي التغير عن علم الله متفق عليه . ولكن التغير إنما يكون إذا كان الله قد علم شيئاً لم يكن من قبل

يعلمه. ولكن التغير في الحوادث العارضة لا يقتضي تغيراً في علم الله . ويذكر الغزالي لذلك مثالين :

(الأول) : لنفرض أن شخصاً ما كان على يمينك ثم أصبح على شمالك ، إنه لم يحدث تغير في ذات الشخص الذي انتقل حتى يقال بأن المعلوم قد تغير تغيراً يقتضي تغير العلم ثم العالِم به ، وإنما هذه إضافات وعوارض محضة . وحتى إذا كان هناك تغير في الشخص المنتقل فإن هذا التغير فيه هو من دونك . كذلك العلم بكسوف الشمس ثم انجلائها إنما هي إضافات محضة لا توجب تبدلاً في ذات العالِم .

(الثاني) : إذا علمت أن زيداً سيحضر غداً ، فلا تغير في ذاتك بالنسبة لعلمك في الحاضر وبعد حضوره. لذلك فإن علم الله السابق بوقوع الأشياء لا يلزم عنه تغيراً في ذاته تعالى إذا تغيرت أحوال الأشياء ، إذ إن المعلومات الجزئية المتغيرة يمكن أن تنطوي تحت علم واحد ثابت .

والواقع أن الفلاسفة قد قاسوا علم الله على علم الإنسان : فإذا كان علم الإنسان بما سيقع في المستقبل ظنياً تخمينياً لا يرقى إلى مقام معلوماته عن الماضي حيث ثبوتها ويقينها ، لذلك فإن العلم بالمعلوم المستقبل يتغير من حال الظن إلى حال اليقين عندما يتغير حال المعلوم من كونه سيقع في المستقبل إلى كونه قد وقع فعلاً . لذلك فقد قاسوا علم الله على علم الإنسان ، ثم افترضوا أن علم الله يتغير بالنسبة لأحوال الزمان .

ولكن الغزالي أيضاً قد وقع في تطبيق هذا القياس عندما حاول أن يبين أن الذي يتغير هو عوارض المعلوم الإنساني وليس ذات المعلوم ، ثم قاس ذلك على المعلوم الإلهي .

ثم إن الفلاسفة يذهبون إلى أن الله لا يعلم الجزئيات لتغيرها ، فكيف يعلم الكليات وأجناسها وأنواعها مع أن هذه الأمور متباعدة متعارضة (أنواع النباتات المختلفة وأنواع الحيوانات المختلفة وأنواع الجمادات المختلفة) ، فهل الاختلاف بينها يوجب الاختلاف في علمه تعالى ؟ بل إن الاختلاف والتباعد بين الأجناس والأنواع أشد من الاختلاف الذي يقع للشيء الواحد في أحوال الزمان المختلفة .

وهذا الانتقاد الأخير من الغزالي فيه قدر كبير من الصحة ، وكان أجدر بالغزالي أن يركِّز عليه ويزيده تفصيلاً .

وفضلاً عن ذلك ، فإن الغزالي يرى أنه إذا كان الفلاسفة قد استندوا في قولهم بعدم علم الله بالجزئيات على القول باستحالة أن يصدر عن القديم حادث لأن القديم لا يتناهى في الزمان بينما الحادث متناهٍ من كل وجه ، فكيف يتصل علم الله القديم بمعلومات حادثة ؟

إلا أن الغزالي قد أبطل هذا القول وهو بصدد نقد الفلاسفة في قولهم بقدم العالم . وفضلاً عن ذلك ، فإنه يرى أن الفلاسفة يدَّعون أن دورة الفلك قديمة وعنها كان الزمان ، فالزمان إذن قديم ، فيوجه إليهم الاعتراض نفسه بقوله : كيف أدت دورة الفلك القديمة إلى طلوع الشمس اليوم وهذا أمر حادث ؟ إن الفلاسفة في نظر الغزالي إذن يعترفون بصدور حادث عن قديم واتصال أمر متناهٍ بأمر لا متناهٍ . ومن ثم فإنه يلزمهم الاعتراف بإمكان علم الله القديم بالمعلوم الحادث وما يؤدي إلى القول بعلم الله بالجزئيات من غير أن يقتضي ذلك أي تغير في علمه أو ذاته تعالى (٦) .

---

(٦) انظر : تهافت الفلاسفة ، ص ٣٥٠ وما بعدها .

ثم يورد الغزالي بعض الآيات القرآنية التي تدل على علم الله بالجزئيات مثل قوله تعالى : ﴿ لاَ يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلاَ فِي الأَرْضِ ﴾ [٧]، و﴿ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلاَّ يَعْلَمُهَا وَلاَ حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الأَرْضِ وَلاَ رَطْبٍ وَلاَ يَابِسٍ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ﴾[٨] .

ولكن ينبغي أن أشير هنا إلى أن الفارابي وابن سينا في حديثهما عن العلم الإلهي قد أشارا بصفة خاصة إلى الآية الأولى ألا وهي : ﴿ لاَ يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلاَ فِي الأَرْضِ﴾ . وذلك لأنهما لا ينكران (في مؤلفاتهما) أن الله يعلم الجزئيات ، ولكنهما كانا يقولان بأنه يعلمها على نحو كلي لأن علمه مختلف عن العلم الإنساني .

(٧) سورة سبأ ، آية ٣ .

وانظر أيضاً : سورة يونس ، آية ١١ .

(٨) سورة الأنعام ، آية ٥٩ .

الديدان . فاستئناف خلق البدن هو إيجاد لمثل ما كان لا لذات ما كان . ومن ثم كان القول ببعث الأبدان كالقول بالتناسخ ، أي أن تحل نفس الإنسان في بدن غير البدن الذي مات وفني .

(الثاني) : استنادهم إلى فكرة الضرورة في العلّية أو التلازم الضروري بين العلة والمعلول : فلا يكون البدن إلا من عظام ولحم ودم وعروق ، وهذه موادها الغذاء على لحم الحيوان ونبات الأرض ، ثم أن يترقى البدن في أطوار من النطفة إلى العلقة حتى يكون جنيناً ثم مولوداً فطفلاً فشاباً فهرماً . فلابد من الترقي في هذه الأطوار كلها ولابد أن تتتالى أو تتعاقب بعضها في إثر بعض حتى يصير الإنسان إنساناً . فهل سيحدث هذا كله يوم القيامة ؟

ينتقد الغزالي هذين الأساسين في استدلال الفلاسفة على إنكار بعث الأجساد .

أما القول بأن ما عُدم لا يعقل عودته والاستناد في ذلك إلى المشاهد في هذا العالم ، فإنه يلزم عنه إنكار الآخرة أصلاً واستمرار هذه الحياة أبداً من دون تغير . وقد لزم هذا عن قول الفلاسفة بقدم العالم وتصور الاتساق والاطراد حيث تسير الأشياء على وتيرة واحدة ، وقد احتج الفلاسفة على هذه الفكرة بقوله تعالى : ﴿ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلاً ﴾[9].

ولكي يصحح الغزالي فهم هذه الآية يرى أن العالم إذا كان ممكن الوجود كما يقول الفلاسفة ، فإن الإمكان على أقسام ثلاث من ناحية

(٩) سورة فاطر ، آية ٤٣ .

الزمـــان : قسم قبل خلق العالم حيث كان الله ولا شيء معه ، وقسم بعـد خلقه على نحو ما هو عليه ، وقسم به عود الأجسام وهو البعث ، وقولـه تعالى : ﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلاً ﴾ إنما يعني أن الإرادة الإلهية قديمة لا تتجدد بتجدد المرادات . فهذا إذن لا يعني أن ما يُعدم لا يكون .

ثم إن الفلاسفة يقولون إن الإنسان إنما يكون بالنفس (أي أن النفس هي جوهر الإنسان) ، وهذا يعني أن البعث إنما يكون للإنســان نفســه أي لجوهر الإنسان وهو النفس التي تتلبس بالجسد ، ولا يهم في ذلك رده لأي بدن ، أي لا يهم أن تتلبس النفس أي بدن . إذ إنه لا عبرة القول بأن هـذا تناسخ لأننا (أي الغزالي) ننكر التناسخ في هذا العالم ، أما بعث الأبدان فلا ننكره سُمي تناسخاً أو لم يُسم [١٠] .

وأود أن أشير من جانبي في هذا المقام إلى أنني لا أوافق الغزالــي على تسليمه بالتناسخ يوم القيامة . وكان أولى به وأجدر أن يُرجع الأمــر إلى قدرة الله المطلقة التي لا ينكرها الفلاسفة ، فــالقول بالقــدرة الإلهيــة المطلقة يجعل من الممكن الاعتقاد بإمكان بعث ذات ما كان لا مثل ما كان.

وبالإضافة إلى ذلك ، فإنه إذا كانت المادة لا تفنى وفقاً لمنطق العلم الحديث ، فإنه طبقاً لذلك يكون بعث الأجساد أمــراً ممكنــاً ، إذ إن بعـث الأجساد يصبح مجرد تركيب لما تحلل وليس خلقاً آخر لشيء جديد . ومن ثم فإنه يكون بعثاً لذات ما كان لا لمثل ما كان .

---

(١٠) انظر : تهافت الفلاسفة ، ص٣٦٧ وما بعدها .

وأياً ما كان الأمر ، فإن الغزالي يمضي في انتقاده لقول الفلاسفة بإنكار بعث الأجساد فينتقد الأساس الثاني الذي استندوا إليه في هذا القول .

يرى الغزالي أن تصور البدن لدى الفلاسفة متغذياً ومتطوراً من النطفة إلى الجنين ومن الصغر إلى الكبر باعتبار أن ذلك أمر حتمي يمكن نقضه بإنكار الضرورة في العلّية .

ويشير الغزالي إلى فكرة العادة التي تهدم الضرورة في التلازم بين العلة والمعلول .

فليس من الضروري أن يترقى الإنسان في هذه الأطوار لوجوده ، وإنما يمكن أن يحدثه الله من غير واسطة ولا سبب . ولو تصورنا إنساناً تام الخلقة قائماً أو موجوداً هكذا ، فإنه سينكر علينا أنه لابد أن يتطور الإنسان من نطفة متشابهة الأجزاء إلى أن يصبح مركباً من أعضاء مختلفة ومن لحم ودم وعصب وعرق وشحم مع أن هذا هو المشاهد في هذه الحياة ، فكيف ينكر الفلاسفة على من قدر على ذلك أن يقدر على بعث الأجساد دفعة واحدة من غير أطوار أو أسباب .

تعقيب

هذه خلاصة موجزة لنقد الغزالي للفلاسفة في المسائل الثلاثة التي كفَّرهم فيها . وقد تركنا جانباً المناقشات التفصيلية والاستطرادات التقييمية والنقدية خوفاً من الإطالة .

ولكني أود أن أشير في هذا التعقيب إلى أن الغزالي قد انتقد الفلسفة دفاعاً عن الدين فكانت محنة للفلسفة أوشكت أن تودي بها . إلا أن الغزالي قد جانبه الصواب في بعض النقاط .

ويبدو أن الغزالي كان مدركاً لمكامن الضعف في هذه الحملة ، ولكنه كما اعترف هو في « تهافت الفلاسفة » عدة مرات كان يريد هدم الفلسفة والتشويش عليها فالتمس لذلك كل وسيلة مهما كانت ضعيفة في نظر العقل إلا أن المهم أن يصل إلى غايته .

وعلى أي الأحوال ، فإن هذه الحملة من الغزالي على الفلسفة لم تقض على الفلسفة تماماً ، وإنما ألجأت الفلسفة إلى أن تغير من ثيابها وتختفي تَقِيَّة من أعدائها . فلقد ارتدت الفلسفة بعد الغزالي ثوباً أفلاطونياً واختفت لدى الصوفية . وهنا ظهرت لنا الفلسفة الإشراقية ذات الاتجاه الأفلاطوني والنزعة الصوفية الواضحة .

وبالإضافة إلى ذلك ، فلقد لجأت الفلسفة بعد حملة الغزالي عليها إلى اللواذ بأحد العلوم الشرعية ، ونعني به علم الكلام الذي اختلطت مباحثه بمباحث الفلسفة في مرحلة متأخرة من مراحله ، وهي المرحلة التي تُعرف بمرحلة علم الكلام الفلسفي .

مسألة إنكار بعث الأجســاد

لقد ذهب فلاسفة الإسلام المشاؤون إلى إنكار كل ما هو حسي يــوم القيامة ، فأنكروا بعث الأجساد كما أنكروا وجود الجنة والنار المحسوستين، قائلين بأن البعث إنما يكون للأرواح وأن النعيم أو العــذاب إنمــا يكــون للأرواح ، أي أن هذه أمور روحية وليست مادية .

وقد استندوا في إنكارهم بعث الأجساد إلى ما يأتي :

(أولاً) : إن اللذات العقلية أو الروحية أسمى وأشرف مــن اللــذات الجسمانية ، وبالتالي فإن العذاب البدني يكون أقل مــن العــذاب أو الألــم الروحاني أو العقلي .

(ثانياً) : إن البدن في هذه الحياة يُعد سجناً للنفس وعائقاً لها عــن إدراكها حقائق الأشياء أو التذاذها بالنظر العقلي الخالص فلا تكــون اللــذة خالصة إلا بالخلاص من البدن .

(ثالثاً) : إذا كان حال الملائكة أشرف من حال الحيوانات ، فإن لذة الملائكة التي تتمثّل فيما اختُصت به من الاطّلاع علــى حقــائق الأشــياء وقربها من رب العالمين إنما هي راجعة إلى تجردها من الأبدان .

(رابعاً) : إنه إذا وردت في الشرع صور حسية عن الجنة أو النار، فإن القصد من ذلك إنما هو ضرب الأمثال وذلك لقصور أفهام العوام عــن إدراك اللذات العقلية تماماً ، كما وردت في القرآن آيات تفيد التشبيه وذلك لقصور أفهام الخلق عن فهم صفات الله، وهذه الآيات لذلك تقتضي التأويل.

ولا ينكر الغزالي أن في الآخرة أنواعاً من اللذات أعظم من المحسوسات . ولا ينكر أيضاً بقاء النفس بعد مفارقة البدن .

ولكن الغزالي يرى أنه ليس هناك مانعاً من تحقق الجمع بين السعادتين أو الشقاوتين الروحانية والجسمانية في الآخرة .

ويبرر الغزالي رأيه هذا بأنه إذا كان الله قد وعد المتقين الجنة ونعيمها وأشار القرآن إلى أمور حسية (كما وعد العاصين النار وأشار إلى أمور حسية في القرآن) ، فإن هذا لا يدل على نفي غيرها ، بل الجمع بين الأمرين أكمل .

وليست الصور الحسية في وصف الجنة أو النار مماثلة لآيات التشبيه حيث لزوم التأويل . وذلك لأن العقل قد دل على استحالة الوجه واليدين والمكان والجهة في حق الله ، كما أن تعبيرات التشبيه تجري على عادة العرب ولغتهم ، ومن ثم يجب تأويل آيات التشبيه . ولكن ليس هناك من دليل عقلي على استحالة الجنة والنار المحسوستين .

هذا عن النعيم أو العذاب في الآخرة .

أما عن الحشر والبعث، فإن الفلاسفة قد استندوا في إنكار ضرورة بعث الأجساد إلى أساسين :

(أولاً) : نفس ما استندوا إليه في قولهم بقدم العالم : أي تصورهم أن التجدد أو الحدوث يقتضي تغيراً في الإرادة الإلهية فإن كان الفعل الإلهي يسير على وتيرة واحدة ، فإن المعدوم وهو البدن بعد الموت لا يُعقل عودته وبعثه ، إذ إنه قد انحل وأصبح تراباً تذروه الرياح وتأكله

وبغض النظر عن الحديث التفصيلي حول هذه النقطة ، فإنه لابد من الإشارة في هذا المقام إلى أن هجمات الغزالي على الفلسفة قد أضحت نبراساً للعديد من علماء الكلام اللاحقين على الغزالي الذين قاموا بنقد الفلسفة المشائية في ضوءِ ما فعله الغزالي .

أما موقف ابن رشد الذي حاول فيه الدفاع عن الفلسفة ضد هجمات الغزالي عليها ، فإنه لم يجدِ كثيراً في استعادة الفلسفة لهيبتها . ومن الملاحظ أنه بعد ابن رشد لم يظهر بين مفكري الإسلام من يحاول الدفاع عن الفلسفة .

أهم المصادر والمراجع

المصادر العربية

١- ابن أبي الحديد (عبد الحميد بن هبة الله) : شـرح نهـج البلاغـة ، المطبعة اليمنية ، القاهرة ١٣٢٩هـ .

٢- ابن الحسين (الإمام يحيى) : الرد على المجبرة القَدَرية ، ضمن مجموعة رسائل العدل والتوحيد ، تحقيق دكتور محمد عمارة ، دار الشروق ، القاهرة - بيروت ١٩٨٨ .

٣- ابن الحسين (الإمام يحيى) : كتاب فيه معرفة الله من العدل والتوحيد وتصديق الوعد والوعيد وإثبات النبوة والإمامة في النبـي وآلـه ، ضمن مجموعة رسائل العدل والتوحيد ، تحقيق دكتور محمد عمارة، دار الشروق ، القاهرة - بيروت ١٩٨٨ .

٤- ابن الحسين (الإمام يحيى) : الرد والاحتجاج على الحسن بن محمد ابن الحنفية ، ضمن مجموعة رسائل العدل والتوحيد ، تحقيق دكتور محمد عمارة ، دار الشروق ، القاهرة - بيروت ١٩٨٨ .

٥- ابن الحسين (الإمام يحيى) : رسالة في جملـة التوحيـد ، ضـمن مجموعة رسائل العدل والتوحيد ، تحقيق دكتور محمد عمارة ، دار الشروق ، القاهرة - بيروت ١٩٨٨ .

٦- ابن الحسين (الإمام يحيى) : الرد على أهل الزيغ مـن المشـبهين ، ضمن مجموعة رسائل العدل والتوحيد ، تحقيق دكتور محمد عمارة، دار الشروق ، القاهرة - بيروت ١٩٨٨ .

٧- ابن المرتضى (أحمد بن يحيى) : طبقات المعتزلة ، تحقيق سوسـنه ديفلد وفلزر ، دار المنتصر ، بيروت ١٩٦١ .



وقد نُشر هذا الكتاب تحت اسم « فِرق وطبقات المعتزلة » منسوباً إلى القاضي عبد الجبار ، بتحقيق الدكتور عليّ سامي النشار وعصام الدين محمد عليّ ، دار المطبوعات الجامعية ، الإسكندرية ١٩٧٢ .

٨- ابن حزم (أبو محمد عليّ) : الفصل في الملل والأهواء والنحل ، مكتبة المثنى ، بغداد بلا تاريخ .

٩- ابن خلدون (عبد الرحمن) : لباب المحصل في أصول الدين ، تحقيق دكتور عباس محمد حسن سليمان ، تقديم ومراجعة دكتور محمد عليّ أبو ريان ، منشورات مركز التراث القومي والمخطوطات بكلية الآداب جامعة الإسكندرية، توزيع دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٩٦ .

١٠- الآمدي (سيف الدين) : أبكار الأفكار في أصول الدين ، تحقيق دكتور أحمد محمد المهدي ، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية ، القاهرة ٢٠٠٤ .

١١- الآمدي (سيف الدين) : غاية المرام في علم الكلام ، تحقيق دكتور حسن محمود عبد اللطيف ، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، القاهرة ١٩٧١ .

١٢- الإسفراييني (أبو المظفر) : التبصير في الدين ، تقديم محمد زاهد بن الحسن الكوثري ومحمود محمد الخضيري ، مكتبة الخانجي ومكتبة المثنى ، القاهرة - بغداد ١٩٥٥ .

١٣- الأشعري (أبو الحسن) : كتاب اللُمَع في الرد على أهل الزيغ والبدع ، تحقيق دكتور حمودة غرابة ، مكتبة الخانجي ومكتبة المثنى ، القاهرة - بغداد ١٩٥٥ .

١٤- الأشعري (أبو الحسن) : الإبانة عن أصول الديانة ، تحقيق دكتورة فوقية حسين محمود ، دار الأنصار ، القاهرة ١٩٧٧ .

١٥- الأشعري (أبو الحسن) : مقالات الإسلاميين ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦٩ .

١٦- الأندلسي (أبو عمر أحمد بن محمد بن محمد بن عبد ربه) : العقد الفريد ، تحقيق وتقديم دكتور عبد الحكيم راضي ، الهيئة العامة لقصور الثقافة ، القاهرة ٢٠٠٤ .

١٧- الإيجي (عضد الدين) : المواقف في علم الكلام ، مطبعة العلوم ، القاهرة ١٣٥٧هـ .

١٨- الباقلاني (أبو بكر محمد بن الطيب) : التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، تحقيق محمود محمد الخضيري ومحمد عبد الهادي أبو ريدة ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٤٧ .

١٩- الباقلاني (أبو بكر محمد بن الطيب) : الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به ، تحقيق محمد زاهد الكوثري ، مؤسسة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٦٣ .

٢٠- الباقلاني (أبو بكر محمد بن الطيب) : إعجاز القرآن ، دار الكتب العلمية ، بيروت ١٩٩٦ .

٢١- البصري (الحسن) : رسالة في القَدَر ، ضمن مجموعة رسائل العدل والتوحيد ، تحقيق دكتور محمد عمارة ، دار الشروق ، القاهرة - بيروت ١٩٨٨ .

٢٢- البغدادي (عبد القاهر بن طاهر) : أصول الدين ، مطبعة الدولة ، استانبول ١٩٢٨ .
٢٣- البغدادي (عبد القاهر بن طاهر) : الفَرق بين الفِرق وبيان الفرقة الناجية منهم ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ١٩٧٣ .
٢٤- التفتازاني (سعد الدين) : شرح العقائد النسفية ، تحقيق دكتور أحمد حجازي السقا ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ١٩٨٨ .
٢٥- التفتازاني (سعد الدين) : شرح المقاصد ، تحقيق دكتور عبد الرحمن عميرة ، عالم الكتب ومكتبة الكليات الأزهرية ، بيروت - القاهرة ١٩٨٩ .
٢٦- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) : الحيوان ، تحقيق عبد السلام هارون ، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ، القاهرة ١٩٦٧ .
٢٧- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) : الدلائل والاعتبار على الخلق والتدبير ، مكتبة الكليات الأزهرية ودار الندوة الإسلامية ، القاهرة - بيروت ١٩٨٧ .
٢٨- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) : مقالة الزيدية والرافضة ، ضمن مجموعة رسائل الجاحظ ، تحقيق عبد السلام محمد هارون ، دار الجيل ، بيروت ١٩٩١ .
٢٩- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) : الجوابات في الإمامة ، ضمن مجموعة رسائل الجاحظ ، تحقيق عبد السلام محمد هارون ، دار الجيل ، بيروت ١٩٩١ .

٣٠- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) : صناعة الكلام ، ضمن مجموعة رسائل الجاحظ ، تحقيق عبد السلام محمد هارون ، دار الجيل ، بيروت ١٩٩١ .

٣١- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) : استحقاق الإمامة ، ضمن مجموعة رسائل الجاحظ ، تحقيق عبد السلام محمد هارون ، دار الجيل ، بيروت ١٩٩١ .

٣٢- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) : المسائل والجوابات في المعرفة ، ضمن مجموعة رسائل الجاحظ ، تحقيق عبد السلام محمد هارون ، دار الجيل ، بيروت ١٩٩١ .

٣٣- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) : الرد علي المشبهة ، ضمن مجموعة رسائل الجاحظ ، تحقيق عبد السلام محمد هارون ، دار الجيل ، بيروت ١٩٩١ .

٣٤- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) : الرد على النصارى ، ضمن مجموعة رسائل الجاحظ ، تحقيق عبد السلام محمد هارون ، دار الجيل ، بيروت ١٩٩١ .

٣٥- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) : خلق القرآن ، ضمن مجموعة رسائل الجاحظ ، تحقيق عبد السلام محمد هارون ، دار الجيل ، بيروت ١٩٩١ .

٣٦- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) : في نفي التشبيه ، ضمن مجموعة رسائل الجاحظ ، تحقيق عبد السلام محمد هارون ، دار الجيل ، بيروت ١٩٩١ .

٣٧- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) : حجج النبوة ، ضمن مجموعة رسائل الجاحظ ، تحقيق عبد السلام محمد هـارون ، دار الجيل ، بيروت ١٩٩١ .

٣٨- الجويني (إمام الحرمين أبو المعالي) : الشامل في أصول الدين ، تحقيق دكتور عليّ سامي النشار ودكتور فيصل بدير عون وسهير محمد مختار ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ١٩٦٩ .

٣٩- الجويني (إمام الحرمين أبو المعالي) : الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ، تحقيق دكتور محمد يوسف موسى وعليّ عبد المنعم عبد الحميد ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ٢٠٠٢ .

٤٠- الجويني (إمام الحرمين أبو المعالي) : لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة ، تحقيق دكتورة فوقية حسين محمود ، مراجعة دكتور محمود الخضيري ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ١٩٦٥ .

٤١- الجويني (إمام الحرمين أبو المعالي) : الكافية في الجدل ، تحقيق دكتورة فوقية حسين محمود ، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه ، القاهرة ١٩٧٩ .

٤٢- الخياط (أبو الحسين) : كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ، تحقيق دكتور نيبرج ، مكتبة الكليات الأزهرية ودار الندوة الإسلامية ، القاهرة - بيروت ١٩٨٨ .

٤٣- الرازي (فخر الدين) : الأربعين في أصول الدين ، تحقيق دكتور أحمد حجازي السقا ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ١٩٨٦ .

٤٤- الرازي (فخر الدين) : معالم أصول الدين ، تقديم طه عبد الرؤوف سعد ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة بلا تاريخ .

٤٥- الرازي (فخر الدين) : أساس التقديس في علم الكلام ، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ، القاهرة ١٩٣٥ .

٤٦- الرازي (فخر الدين) : المناظرات ، تحقيق دكتور عارف تامر ، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٩٢ .

٤٧- الرازي (فخر الدين) : اعتقادات فِرق المسلمين والمشركين ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ١٩٧٨ .

٤٨- الرازي (فخر الدين) : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين ، تقديم طه عبد الرؤوف سعد ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة بلا تاريخ .

٤٩- الرازي (فخر الدين) : مفاتيح الغيب (التفسير الكبير) ، دار الغد العربي ، القاهرة ١٩٩٢ .

٥٠- الرسي (القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل) : كتاب أصول العدل والتوحيد ، ضمن مجموعة رسائل العدل والتوحيد ، تحقيق دكتور محمد عمارة ، دار الشروق ، القاهرة - بيروت ١٩٨٨ .

٥١- الرسي (القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل) : كتاب العدل والتوحيد ونفي التشبيه عن الله الواحد الحميد ، ضمن مجموعة رسائل العدل والتوحيد ، تحقيق دكتور محمد عمارة ، دار الشروق ، القاهرة - بيروت ١٩٨٨ .

٥٢- الرسي (القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل) : الأصول الخمسة ، ضمن مجموعة رسائل العدل والتوحيد ، تحقيق دكتور محمد عمارة ، دار الشروق ، القاهرة - بيروت ١٩٨٨ .

٥٣- الرسي (القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل) : كتاب الرد على المجبرة، ضمن مجموعة رسائل العدل والتوحيد ، تحقيق دكتور محمد عمارة، دار الشروق ، القاهرة - بيروت ١٩٨٨ .

٥٤- الرسي (القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل) : في التوحيد ، ضمن مجموعة رسائل العدل والتوحيد ، تحقيق دكتور محمد عمارة ، دار الشروق ، القاهرة - بيروت ١٩٨٨ .

٥٥- الزمخشري (أبو القاسم جار الله) : الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ، بيروت بلا تاريخ .

٥٦- السبكي (تاج الدين) : طبقات الشافعية الكبرى ، تحقيق دكتور عبد الفتاح محمد الحلو ودكتور محمود محمد الطناحي ، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان ، القاهرة ١٩٩٢ .

٥٧- السنندجي (عبد القادر بن محمد سعيد بن أحمد) : تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام للإمام سعد الدين التفتازاني ، منشورات جامعة الأزهر ، القاهرة ٢٠٠٤ .

٥٨- الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم) : نهاية الأقدام في علم الكلام ، تحقيق الفرد جيوم ، أكسفورد ١٩٣٤ .

٥٩- الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم) : مصارعة الفلاسفة ، تحقيق سهير محمد مختار ، مطبعة الجبلاوي ، القاهرة ١٩٧٦ .

٦٠- الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم) : الملل والنحل ، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل ، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٦٨ .

٦١- الصابوني (الإمام نور الدين) : كتاب البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين ، تحقيق دكتور فتح الله خليف ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٩ .

٦٢- الطوسي (علاء الدين): تهافت الفلاسفة، تحقيق دكتور رضا سعادة، دار الفكر اللبناني ، بيروت ١٩٩٠ .

٦٣- الغزالي (الإمام أبو حامد) : إحياء علوم الدين ، تقديم دكتور بدوي طبانة ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة بلا تاريخ .

٦٤- الغزالي (الإمام أبو حامد) : الاقتصاد في الاعتقاد ، مكتبة الجندي ، القاهرة ١٩٧٢ .

٦٥- الغزالي (الإمام أبو حامد) : الأربعين في أصول الدين ، المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة بلا تاريخ .

٦٦- الغزالي (الإمام أبو حامد) : المنقذ من الضلال ، مكتبة الجندي ، القاهرة بلا تاريخ .

٦٧- الغزالي (الإمام أبو حامد) : مقاصد الفلاسفة ، المطبعة المحمودية التجارية ، القاهرة ١٩٣٦ .

٦٨- الغزالي (الإمام أبو حامد) : تهافت الفلاسفة ، تحقيق دكتور سليمان دنيا ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٨٠ .

٦٩- الغزالي (الإمام أبو حامد) : الرسالة اللدنية ، ضمن مجموعة القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي ، مكتبة الجندي ، القاهرة ١٩٧٠ .

٧٠- الغزالي (الإمام أبو حامد) : القسطاس المستقيم ، ضمن مجموعة القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي ، مكتبة الجندي ، القاهرة ١٩٧٠ .

٧١- الغزالي (الإمام أبو حامد) : فيصل التفرقة ، ضمن مجموعة القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي ، مكتبة الجندي ، القاهرة ١٩٧٠ .

٧٢- الغزالي (الإمام أبو حامد) : إلجام العوام عن علم الكلام ، ضمن مجموعة القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي ، مكتبة الجندي، القاهرة ١٩٧٠ .

٧٣- الغزالي (الإمام أبو حامد) : الحكمة في مخلوقات الله عز وجل ، ضمن مجموعة القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي ، مكتبة الجندي ١٩٧٠ .

٧٤- الغزالي (الإمام أبو حامد) : قواعد العقائد في التوحيد ، ضمن مجموعة القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي ، مكتبة الجندي، القاهرة ١٩٧٠ .

٧٥- القاري (ملا علي) : شرح بدء الأمالي في التوحيد ، تحقيق دكتور محمد محمود عبد الحميد أبو قحف ، دار الحضارة للطباعة والنشر، طنطا ١٩٩٢ .

٧٦- القاسمي (جمال الدين) : تاريخ الجهمية والمعتزلة ، مطبعة المنار ، القاهرة ١٣٣١هـ .

٧٧- الماتريدي (أبو منصور) : كتاب التوحيد ، تحقيق دكتور فتح الله خليف ، دار المشرق ، بيروت ١٩٧٠ .

٧٨- المرتضى (الشريف) : إنقاذ البشر من الجبر والقَدَر ، ضمن مجموعة رسائل العدل والتوحيد ، تحقيق دكتور محمد عمارة ، دار الشروق ، القاهرة - بيروت ١٩٨٨ .

٧٩- المفيد (الشيخ محمد بن محمد بن النعمان) : أوائل المقالات ، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ١٩٩٣ .

٨٠- المقريزي : الخطط ، طبعة بولاق ، القاهرة بلا تاريخ .

٨١- المكلاتي (أبو الحجاج يوسف بن محمد) : لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول ، تحقيق دكتورة فوقية حسين محمود ، دار الأنصار ، القاهرة ١٩٧٧ .

٨٢- الملطي (أبو الحسين) : التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ، تحقيق دكتور محمد زينهم محمد عزب ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ١٩٩٣ .

٨٣- النوبختي (الحسن بن موسى) والقمي (سعد بن عبد الله) : فِرق الشيعة ، تحقيق دكتور عبد المنعم الحفني ، دار الرشاد ، القاهرة ١٩٩٢ .

٨٤- النيسابوري (أبو رشيد سعيد بن محمد) : في التوحيد (ديوان الأصول) ، تحقيق دكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة ، مطبعة دار الكتب ، القاهرة ١٩٦٩ .

٨٥- عبد الجبار (القاضي) : المغني في أبواب التوحيد والعدل ، مراجعة دكتور إبراهيم مدكور ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ١٩٦١ - ١٩٦٥ :

- الجزء الرابع (رؤية الباري) ، تحقيق دكتور محمد مصطفى حلمي ودكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني .
- الجزء الخامس (الفرق غير الإسلامية) ، تحقيق محمود محمد الخضيري .
- الجزء السادس ، القسم الأول (التعديل والتجوير) ، تحقيق دكتور أحمد فؤاد الأهواني .
- الجزء السادس ، القسم الثاني (الإرادة) ، تحقيق الأب ج. ش. قنواتي .
- الجزء السابع (خلق القرآن) ، تحقيق إبراهيم الأبياري .
- الجزء الثامن (المخلوق) ، تحقيق دكتور توفيق الطويل وسعيد زايد .
- الجزء التاسع (التوليد)، تحقيق دكتور توفيق الطويل وسعيد زايد.
- الجزء الحادي عشر (التكليف) ، تحقيق محمد عليّ النجار ودكتور عبد الحليم النجار .
- الجزء الثاني عشر (النظر والمعارف) ، تحقيق دكتور إبراهيم مدكور .
- الجزء الرابع عشر (الأصلح - استحقاق الذم - التوبة) ، تحقيق مصطفى السقا .
- الجزء الخامس عشر (التنبؤات والمعجزات) ، تحقيق دكتور محمود الخضيري ودكتور محمود محمد قاسم .
- الجزء العشرون ، القسمان الأول والثاني (في الإمامة) ، تحقيق دكتور عبد الحليم محمود ودكتور سليمان دنيا .

٨٦- عبد الجبار (القاضي) : شرح الأصول الخمسة ، تحقيق دكتور عبد الكريم عثمان ، مكتبة وهبة ، القاهرة ١٩٦٥ .

٨٧- عبد الجبار (القاضي) : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ضمن مجموعة بهذا العنوان لأبي القاسم البلخي والقاضي عبد الجبار والحاكم الجشمي ، تحقيق فؤاد سيد ، الدار التونسية للنشر والمؤسسة الوطنية للكتاب ، تونس - الجزائر ١٩٨٦ .

٨٨- عبد الجبار (القاضي) : المحيط بالتكليف ، جمع الحسن بن أحمد بن متويه ، تحقيق عمر السيد عزمي ، مراجعة دكتور أحمد فؤاد الأهواني ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر والدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة بلا تاريخ .

٨٩- عبد الجبار (القاضي) : متشابه القرآن ، تحقيق دكتور عدنان محمد زرزور ، دار التراث ، القاهرة بلا تاريخ .

٩٠- عبد الجبار (القاضي) : تنزيه القرآن عن المطاعن ، الشركة الشرقية للنشر والتوزيع ودار النهضة الحديثة ، بيروت بلا تاريخ .

٩١- عبد الجبار (القاضي) : تثبيت دلائل النبوة ، تحقيق دكتور عبد الكريم عثمان ، دار العربية للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ١٩٦٦ .

٩٢- عبد الجبار (القاضي) : المختصر في أصول الدين ، ضمن مجموعة رسائل العدل والتوحيد ، تحقيق دكتور محمد عمارة ، دار الشروق ، القاهرة - بيروت ١٩٨٨ .

المراجع العربية

١- أبا زيد (دكتور صابر عبده) : الإمامية الاثنى عشرية شخصيات وآراء ، دار الحضارة للطباعة والنشر ، طنطا ١٩٩٨ .

٢- أبو ريدة (دكتور محمد عبد الهادي) : إبراهيم بن سيار النظّام وآراؤه الكلامية والفلسفية ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٤٦ .

٣- أبو زيد (دكتور نصر حامد) : الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة ، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت ١٩٩٣ .

٤- أبو سعدة (دكتور محمد حسيني) : الفكر النقدي عند الشهرستاني ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، الإسكندرية ٢٠٠٢ .

٥- أبو سعدة (مهرى حسن) : الاتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٩٣ .

٦- الألوسي (دكتور حسام الدين) : حوار بين المتكلمين والفلاسفة ، بغداد ١٩٦٧ .

٧- البندر (دكتور رشيد) : مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة ، دار النبوغ ، بيروت ١٩٩٤ .

٨- البهي (دكتور محمد) : الفكر الإسلامي في تطوره ، مكتبة وهبة ، القاهرة ١٩٨١ .

٩- التفتازاني (دكتور أبو الوفا الغنيمي) : علم الكلام وبعض مشكلاته ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٨٧ .

١٠- الجزيري (نوران) : قراءة في علم الكلام (الغائية عند الأشاعرة) ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٩٢ .

١١- الجويني (دكتور مصطفى الصاوي) : منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٨ .

١٢- الحوفي (دكتور أحمد محمد) : الزمخشري ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٨٠ .

١٣- الراوي (دكتور عبد الستار) : العقل والحرية (دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٠ .

١٤- الربيعي (دكتور فالح) : تاريخ المعتزلة فكرهم وعقائدهم ، الدار الثقافية للنشر ، القاهرة ٢٠٠١ .

١٥- السيد (دكتور محمد صالح محمد) : أصالة علم الكلام ، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٨٧ .

١٦- السيد (دكتور محمد صالح محمد) : مدخل إلى علم الكلام ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ٢٠٠١ .

١٧- السيد (دكتور محمد صالح محمد) : الخير والشر عند القاضي عبد الجبار ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٩٨ .

١٨- السيد (دكتور محمد صالح محمد) : أبو جعفر الإسكافي وآراؤه الكلامية والفلسفية ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٩٨ .

١٩- السيد (دكتور محمد صالح محمد) : عمرو بن عبيد وآراؤه الكلامية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٩٩ .

٤١- تركي (دكتور إبراهيم محمد) : نظريات نشأة الكون في الفكر الإسلامي ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، الإسكندرية ٢٠٠٢ .

٤٢- تركي (دكتور إبراهيم محمد) : الكلمة الإلهية عند مفكري الإسلام ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، الإسكندرية ٢٠٠٢ .

٤٣- تركي (دكتور إبراهيم محمد) : علم مقارنة الأديان عند مفكري الإسلام ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، الإسكندرية ٢٠٠٣ .

٤٤- تركي (دكتور إبراهيم محمد) : السببية عند القاضي عبد الجبار ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، الإسكندرية ٢٠٠٤ .

٤٥- تركي (دكتور إبراهيم محمد) : في الفكر الصوفي قضايا ومناقشات، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، الإسكندرية ٢٠٠٥ .

٤٦- تركي (دكتور إبراهيم محمد) : قطوف من حدائق الفلسفة الإسلامية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، الإسكندرية ٢٠٠٦ .

٤٧- جابر (دكتور قاسم حبيب) : الفلسفة والاعتزال في نهج البلاغة ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ١٩٨٧ .

٤٨- جار الله (زهدي حسن) : المعتزلة ، منشورات النادي العربي ، مطبعة مصر ، القاهرة ١٩٤٧ .

٤٩- جبر (دكتور جميل) : الجاحظ في حياته وأدبه وفكره ، دار الكتاب اللبناني ودار الكتاب المصري ، بيروت - القاهرة ١٩٥٩ .

٥٠- جهامي (دكتور جيرار) : مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة (بين الغزالي وابن رشد) ، دار المشرق ، بيروت ١٩٨٥ .

٥١- حسين (دكتور محمد كامل) : طائفة الإسماعيلية وتاريخها ونظمها وعقائدها ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٩ .

٥٢- خشيم (عليّ فهمي) : النزعة العقلية في تفكير المعتزلة ، مكتبة الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، طرابلس (ليبيا) ١٩٦٧ .

٥٣- خفاجي (دكتور محمد عبد المنعم) : أبو عثمان الجاحظ ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ١٩٧٣ .

٥٤- خليف (دكتور فتح الله) : فخر الدين الرازي ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٩ .

٥٥- درويش (دكتور عبد الحميد): الفلسفة الإلهية عند محمد بن تومرت، دار المنار ، القاهرة ١٩٨٩ .

٥٦- دغيم (دكتور سميح) : فلسفة القَدَر في فكر المعتزلة ، دار الفكر اللبناني ، بيروت ١٩٩٢ .

٥٧- رضوان (دكتور فتحي أحمد) : مشكلة خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السلف ،دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع ودار الحضارة للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة - طنطا ٢٠٠١ .

٥٨- رياض (مجدي محمد) : الفلسفة الخُلقية عند الأشاعرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٩٣ .

٥٩- زقزوق (دكتور محمود حمدي) : المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨١ .

٦٠- زينه (حسني) : العقل عند المعتزلة (تصور العقل عند القاضي عبد الجبار) ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ١٩٧٨ .

٦١- سالم (دكتور عبد الرحمن) : التاريخ السياسي للمعتزلة حتى نهاية القرن الثالث الهجري ، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٨٩ .

٦٢- سعادة (دكتور رضا) : مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين من الغزالي وابن رشد إلى الطوسي والخواجه زاده ، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ١٩٨١ .

٦٣- سلطان (دكتور منير) : إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ١٩٨٦ .

٦٤- صبحي (دكتور أحمد محمود) : في علم الكلام ، الجزء الأول (المعتزلة) ، دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٨٥ .

٦٥- صبحي (دكتور أحمد محمود) : في علم الكلام ، الجزء الثاني (الأشاعرة) ، دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٨٥ .

٦٦- صبحي (دكتور أحمد محمود) : في علم الكلام ، الجزء الثالث (الزيدية) ، دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٩١ .

٦٧- صبحي (دكتور أحمد محمود) : نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثنى عشرية ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٩ .

٦٨- صبحي (دكتور أحمد محمود): الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٩ .

٦٩- صبحي (دكتور أحمد محمود) : الإمام المجتهد يحيى بن حمزة وآراؤه الكلامية ، منشورات العصر الحديث ، بيروت ١٩٩٠ .

٧٠- صليبا (دكتور جميل) : من أفلاطون إلى ابن سينا ، مطبعة الكتب الكبرى ، دمشق ١٩٥١ .

٧١- عبد الرازق (الشيخ مصطفى) : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦٦ .

٧٢- عبد العال (دكتور محمد جابر) : حركات الشيعة المتطرفين ، مطبعة السنة المحمدية ، القاهرة ١٩٥٤ .

٧٣- عبد الله (دكتور محمد رمضان) : الباقلاني وآراؤه الكلامية ، مطبعة الأمة ، بغداد ١٩٨٦ .

٧٤- عثمان (دكتور عبد الكريم) : قاضي القضاة (عبد الجبار بن أحمد الهمذاني)، الدار العربية للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ١٩٦٧.

٧٥- عثمان (دكتور عبد الكريم) : نظرية التكليف (آراء القاضي عبد الجبار الكلامية) ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ١٩٧١ .

٧٦- عليّ (دكتور عصام الدين محمد) : بواكير الثقافة الإسلامية وحركة النقل والترجمة ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ١٩٨٦ .

٧٧- عليّ (دكتور عصام الدين محمد) : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ١٩٩٤ .

٧٨- عليّ (دكتور عصام الدين محمد) : المعتزلة فرسان علم الكلام ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ١٩٩٧ .

٧٩- عمارة (دكتور محمد) : المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ، دار الشروق ، القاهرة - بيروت ١٩٨٨ .

٨٠- عون (دكتور فيصل بدير) : علم الكلام ومدارسه ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٨١ .

٨١- غرابة (دكتور حمودة) : الأشعري ، مكتبة الخانجي ، القاهرة بلا تاريخ .

٨٢- فؤاد (دكتور عبد الفتاح أحمد): ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٨٠ .

٢٠- الشابي (عليّ) وآخرون : المعتزلة بين الفكر والعمل ، الشركة التونسية للتوزيع ، تونس ١٩٧٩ .

٢١- الشيبي (دكتور كامل مصطفى) : الصلة بين التصوف والتشيع ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٩ .

٢٢- العراقي (دكتور عاطف) : تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧٤ .

٢٣- العراقي (دكتور عاطف) : المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٨٤ .

٢٤- العشري (جلال) : حقيقة الفلسفات الإسلامية ، الدار المصرية اللبنانية ، القاهرة ١٩٩١ .

٢٥- العوا (دكتور عادل) : المعتزلة والفكر الحر ، دار الأهالي ، دمشق ١٩٨٧ .

٢٦- العوا (دكتور عادل) : الكلام والفلسفة ، مطبعة جامعة دمشق ، دمشق ١٩٦١ .

٢٧- الغرابي (عليّ مصطفى) : أبو الهذيل العلاف ، المطبعة الحجازية ، القاهرة ١٩٥٤ .

٢٨- الفاخوري (حنا) والجر (خليل) : تاريخ الفلسفة العربية ، دار المعارف ، بيروت ١٩٥٧ - ١٩٥٨ .

٢٩- القاضي (الدكتورة وداد): الكيسانية في التاريخ والأدب، دار الثقافة، بيروت ١٩٧٤ .

٣٠- المغربي (دكتور عليّ عبد الفتاح) : إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتُريدي وآراؤه الكلامية ، مكتبة وهبة ، القاهرة ١٩٨٥ .

٣١- النجار (دكتور عامر) : الخوارج عقيدة وفكراً وفلسفة ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٩٠ .

٣٢- الندوي (أبو الحسن) : رجال الفكر والدعوة في الإسلام ، دار القلم ، الكويت ١٩٧٤ .

٣٣- النشار (دكتور عليّ سامي) : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، الجزء الأول ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧١ .

٣٤- النشار (دكتور عليّ سامي) : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، الجزء الثاني (نشأة التشيع وتطوره) ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٩ .

٣٥- الوائلي (دكتور كريم) : الخطاب النقدي عند المعتزلة (قراءة في معضلة المقياس النقدي) ، مصر العربية للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٩٧ .

٣٦- أمين (أحمد) : فجر الإسلام ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٧٥ .

٣٧- أمين (أحمد) : ضحى الإسلام ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٧٣ .

٣٨- أمين (أحمد) : ظهر الإسلام ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦٤ .

٣٩- بدوي (دكتور عبد الرحمن) : مذاهب الإسلاميين ، الجزء الأول (المعتزلة والأشاعرة) ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٧١ .

٤٠- بدوي (دكتور عبد الرحمن) : مذاهب الإسلاميين ، الجزء الثاني (الإسماعيلية والقرامطة) ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٧٣ .

٨٣- فؤاد (دكتور عبد الفتاح أحمد): الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، الإسكندرية ٢٠٠٢ .

٨٤- لطف (دكتور سامي نصر) : الحرية المسؤولة في الفكر الفلسفي الإسلامي ، مكتبة الحرية الحديثة ، القاهرة ١٩٧٧ .

٨٥- لطف (دكتور سامي نصر) : نماذج من الحكمة الدينية للمسلمين (الفرق الكلامية) ، مكتبة سعيد رأفت ، القاهرة ١٩٧٨ .

٨٦- محسن (دكتورة نجاح) : الفكر السياسي عند المعتزلة ، دار المعارف، القاهرة ١٩٩٦ .

٨٧- محمود (دكتورة فوقية حسين) : الجويني ، سلسلة أعلام العرب (رقم ٤٠) ، المؤسسة المصرية للتأليف والأنباء والنشر ، القاهرة بلا تاريخ .

٨٨- مختار (سهير محمد) : التجسيم عند المسلمين (مذهب الكرّامية) ، القاهرة ١٩٧١ .

٨٩- مدكور (دكتور إبراهيم بيومي): في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٨ .

٩٠- مراد (دكتور سعيد) : مدرسة البصرة الاعتزالية ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٩٢ .

٩١- مراد (دكتور سعيد) : ابن متويه وآراؤه الكلامية والفلسفية ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٩١ .

٩٢- مروة (حسين) : النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ، دار الفارابي ، بيروت ١٩٨٨ .

٩٣- مغنية (محمد جواد) : الشيعة في الميزان ، دار الشروق ، القاهرة - بيروت بلا تاريخ .

٩٤- موسى (دكتور جلال عبد الحميد) : نشأة الأشعرية وتطورها ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ١٩٧٥ .

٩٥- موسى (دكتور محمد يوسف) : القرآن والفلسفة ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٨ .

٩٦- ميهوب (دكتور سيد عبد الستار) : القرآن والنبوة عند القاضي عبدالجبار ، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٩٦ .

٩٧- نادر (دكتور ألبير نصري) : فلسفة المعتزلة ، الجزء الأول ، مطبعة دار نشر الثقافة ، الإسكندرية ١٩٥٠ ، الجزء الثاني ، مطبعة الرابطة ، بغداد ١٩٥١ .

٩٨- نادر (دكتور ألبير نصري): أهم الفرق الإسلامية السياسية والكلامية، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت بلا تاريخ .

الموسوعات والمعاجم العربية

١ ابن منظور : لسان العرب ، دار المعارف ، القاهرة (الطبعة الجديدة) بلا تاريخ ، مادتي سبب ، وعلة .

٢- أبو البقاء الكفوي (أيوب بن موسى الحسيني) : الكليات ، تحقيق دكتور عدنان درويش ودكتور محمد المصري ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ١٩٩٣ ، مادتي : سبب ، وعلة .

٣- التهانوي (محمد عليّ الفاروقي) : كشاف اصطلاحات الفنون ، تحقيق دكتور لطفي عبد البديع ، ترجم النصوص الفارسية دكتور عبد النعيم محمد حسنين ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٢ ، مادة : سبب .

٤- الجرجاني (السيد الشريف عليّ بن محمد) : التعريفات ، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ، القاهرة ١٩٣٨ ، مادتي: سبب ، وعلة .

٥- صليبا (دكتور جميل) : المعجم الفلسفي ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ١٩٧١ ، مادتي : سبب ، وعلة .

٦- مجمع اللغة العربية : المعجم الفلسفي ، تصدير دكتور إبراهيم مدكور ، هيئة المطابع الأميرية ، القاهرة ١٩٧٨ ، مادة : سبب .

٧- مجمع اللغة العربية : معجم ألفاظ القرآن الكريم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٠ .

٨- مجموعة من الباحثين : موسوعة أعلام الفكر الإسلامي ، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، القاهرة ٢٠٠٤ .

٩- مجموعة من الباحثين : الموسوعة الفلسفية العربية ، إشراف دكتور معن زيادة ، معهد الإنماء العربي ، بيروت ١٩٦٨ .

١٠- مجموعة من المستشرقين : دائرة المعارف الإســلامية ، الترجمــة العربية ، دار الشعب ، القاهرة بلا تاريخ .

المراجع المترجمة إلي العربية

١- أوليري (دي لاسي) : الفكر العربي ومركزه في التاريخ ، ترجمة إسماعيل البيطار ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ١٩٧٢ .

٢- جولدتسيهر (أجناس) : العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة محمد يوسف موسى وعبد العزيز عبد الحق وعليّ حسن عبد القادر ، دار الكاتب المصري ، القاهرة ١٩٤٦ .

٣- جولدتسيهر (أجناس) : مذاهب التفسير الإسلامي ، ترجمة دكتور عبد الحليم النجار ، القاهرة بلا تاريخ .

٤- دي بور (ت. ج.) : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة دكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٥٧ .

٥- سزكين (فؤاد) : تاريخ التراث العربي ، ترجمة دكتور محمود فهمي حجازي والدكتور فهمي أبو الفضل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٨ .

٦- فخري (دكتور ماجد) : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة دكتور كمال اليازجي ، الدار المتحدة للنشر ، بيروت ١٩٧٤ .

٧- فلهوزن (يوليوس) : الخوارج والشيعة ، ترجمة دكتور عبد الرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات ، الكويت ١٩٧٦ .

٨- قنواتي (جورج) وغرديه (لويس) : فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية ، ترجمة دكتور صبحي الصالح ودكتور فريد جبر ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٦٧ .

٩- كوربان (هنري) : تاريخ الفلسفة الإسلامية من الينابيع حتى وفاة ابن رشد ، ترجمة نصير مروة وحسين قبيس ، مراجعة عارف تامر ، دار عويدات ، بيروت ١٩٦٦ .

١٠- متز (آدم) : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، ترجمة دكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة ، مكتبة الخانجي ودار الكتاب العربي ، القاهرة - بيروت ١٩٦٧ .

١١- وات (و. مونتجمري) : القضاء والقَدَر في فجر الإسلام وضحاه ، ترجمة دكتور عبد الرحمن عبد الله الشيخ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٩٨ .

١٢- ولفسون (هاري أ.) : فلسفة المتكلمين ، ترجمة مصطفى لبيب عبد الغني ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ٢٠٠٥ .

المراجع الأجنبية

1- Carrade Vaux: Les Penseure de L' Islam, Paris 1921.

2- De Boer: Atomic theory (Muhammadan), Article in the Encyclopedia of Religion and Ethics.

3- Fakhry (M.): Islamic Occasionalism and its Critique by Averroes and Acquinus, London 1958.

4- Frank (Richard): The Metaphysics of Created Being According to Abul – Hudayl Al – Allaf.

5- Huges (T. P.): A Dictionary of Islam, 1885.

6- Macdonald: Development of Muslim Theology, New York 1903.

7- Macdonald: Continous Re – Creation and Atomic time in Muslim Scholostic Theology, Article in Isis Bulletin, 1927.

8- Nasr (S. H.): An Introduction to Islamic Cosmology, Cambridge 1964.

9- Tritton: Muslim Theology, London 1947.

10- Walzor (R): Greek into Arabic, Oxford 1962.

11- Wensinck (A. I): The Muslim Creed, London 1932.


المحتويات

الموضوع	رقم الصفحة

الموضـــوع	رقم الصفحة

الموضـــوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

الموضـــوع	رقم الصفحة

كتب للمؤلف (*)

١- نظريات نشأة الكون في الفكر الإسلامي .

٢- الكلمة الإلهية عند مفكري الإسلام .

٣- فلسفة الموت عند الصوفية .

٤- علم مقارنة الأديان عند مفكري الإسلام .

٥- السببية عند القاضي عبد الجبار .

٦- أزمة الرشدية العربية .

٧- بين الفلسفة والأدب في الفكر الإسلامي .

٨- ابن الخمار فيلسوف من القرن الرابع الهجري .

٩- ما الفلسفة ؟

١٠- دراسات في مناهج البحث العلمي .

١١- في الفكر الصوفي شخصيات وقضايا .

١٢- قطوف من حدائق الفلسفة الإسلامية .

١٣- في فلسفة الحضارة قضايا ومناقشات .

١٤- التصوف الإسلامي أصوله وتطوراته.

١٥- الفلسفة والفلاسفة في المشرق الإسلامي.

(*) نشرت بدار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر بالإسكندرية .



الموضـــــوع	رقم الصفحة

الموضـــوع	رقم الصفحة

الموضـــوع	رقم الصفحة

الموضـــوع	رقم الصفحة

الفصل السابع :